



المكتبة الوطنية المصرية المسماة للكتاب

# العقل و المعايير

إبراهيم

زينة

تأليف: أندريه لالند  
ترجمة: د. نظمي لوقا

# العقل والمعايير

تأليف: أندريه لولند  
ترجمة: د. نظمي لوقا



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٧٩

---

« وينتج من هذا أن المنهج الصالح هو الذي  
يبين كيف ينبغي للفكر أن يسلك وفقا لمعيار  
الفكرة الحقيقية المعطاة »

اسبينوزا  
كتاب اصلاح الادراك  
الفصل السابع

---



## الفصل الأول

# حركة العقل

- العقلانية ، سماتها : ثنائية الإنسان • العقل المعيارى
- العقل مرتبطا بالواقع • الرابطة العامة ( الشركة )
- والقدسية • خصوم العقل • العقلانيون بلا برنامج
- العقل المنشئ والعقل المنشأ • أسس الفلسفة •

١ - عندما يتحدث المرء عن العقل ، في وسعه أن يفكر فى وظائف عقلية مختلفة جدا • فلنقل أذن على الفور ان ما نحن بصددده هنا ليس ملكة الاستدلال والحساب وكفى • فهذا الاستعمال لكلمة العقل ، كان سائدا فى العصر الوسيط ، وقد بطل منذ أطلق مولير بيت شعره المشهور عن التفكير الذى يطرح العقل جانبا • فالعقل الذى نعنيه هنا هو الذى يسوى ديكارت بينه وبين البدهاة السديدة • انه الذى يرمى اليه من يقول ان فلانا على حق ، حينما نقابل بين العقل ( أو الرشيد ) والهوى ( أو الغي ) ، أو حينما نعترف - فى أسف - ان « العقل ليس هو الذى يسوس الحجب » \*

والإيمان بالعقل ، بهذا المعنى ، هو الاعتراف بأن لدى كل أمرئ سوى قدرة حقيقيه ( أو عينية ) على ادراك ان قضايا معينة صائبة أو خاطئة ، وتقدير فروق الاحتمالات ، وتمييز الأفضل والأسوأ فى مجال الفعل أو الإنتاج • ولا يتم هذا بصورة قاتريه فحسب ، بضرب من الراى الانطباعى ، على نحو ما نشعر بجسمنا مستريحا أو غير مستريح

بل في صورة أفكار عامة وتوكيدات واعية ، نطلقها بغير لبس ، ونفرض ذاتها على الأذهان في علاقاتها العقلية ما بقيت صادقة النية ، فنضعها فوق المناقشة . وهي منطوقات غير كاملة بطبيعة الحال ، شأن كل ما هو بشري ، بيد انها قابلة لهذا الضرب من الدقة الذي نتطلبه في الصيغ القضائية الجيدة ، أو في القوانين المتعلقة بالظواهر الطبيعية . والعمل بمقتضى العقل ( أو العمل الرشيد ) الا يكون حافزك الأوحـد للفعل اندفاعات ومشاعر ، بل تكون بحيث تستطيع تفسير أفعالك لمن يقدرون على فهمها ، مستعينا بأفكار وقواعد يقرون هم أيضا بحجيتها . فالعقل اذن عنصر جوهري من عناصر الشخصية الحلقية ، من حيث هي غير قابلة للتفسير بالمصالح والانفعالات والأهواء الشخصية .

وهذا ما يجعله ليس موضع رضى لدى الكثيرين .

والعقلانية هي القول بوجود قيمة العقل على هذا المعنى . وللفظ العقل معان أخرى : ففي المناقشات الدينية يطلقونه على من لا يعترفون بأى صورة من صور الوحي ، ولا بأى مذهب قائم على سلطة الكنيسة ، ولا يقبلون أى محك للواقع اللهم الا خبرة العقل . وهذا هو « برونتير » يتكلم باسم الكشركة فيقول ان « الإيمانية » (١) و « العقلانية » زندقتان متضادتان لا يمكن منازلتهما بوسائل واحدة (٢) . وتطلق العقلانية لدى الفلاسفة على من يقولون بأن في كل ذهن نظاما ( أو نسقا ) من المبادئ الكلية النابتة المنظمة لمعطيات التجربة الحسبة . وإذا أضفينا على هذا اللفظ معنى أشد من ذلك امعانا أطلقناه أجابا على المذاهب القائلة بأن كل شئ في العالم يجب أن يكون معقولا ، ويمكن انشاؤه بصورة قبلية ( أى سابقة على كل تجربة ) ، على يد فكر مماثل لفكرنا بيد انه أقوى منه ، بدون حاجة للرجوع الى التجربة .

٢ - فهذا الاسم يطلق اذن ، بادىء ذى بدء ، على تلك الفلسفة التي تميز لدى الانسان بين طبيعة له دنيا مشتركة لدى الحيوانات ، بل جميع الكائنات الحية ، وبين طبيعة له عليا خاصة به دون سواه . وترجع هذه الفكرة الى أفلاطون ، بل وإلى أبعد منه ، وقد عبر عنها بأشد الصيغ جذرية من أسماء أوجست كونت المؤسس الحقيقي للمسيحية ، حين قال : الروح يناضل الجسد ، والجسد يناضل الروح . ولكن ينبغي ألا ننسى أن « ابكتيتوس » - من جانبه - يريد من الحكيم أن يتوجس من نفسه ويحذرهما توجسه وحذره من عدو مبين (٣) . وأن الزهد يحتل في

الفكر الشرقي - وفي صور متباينة ومتطرفة أحيانا - مكانة تعلق على كل مكانة .

وإذا التزمنا بحضارتنا الغربية وجدنا التقاليد الرواقية والمسيحية مهيمنة حتى القرن الرابع عشر ، حيث يخفت بريقها الى حد كبير ، ولكنها تستعيد كل قوتها على يد ديكارت والديكارتية ، ولا سيما في صورة التقابل بين العقل من جهة ، والحواس والانفعالات من جهة أخرى . ثم تزعمت على عهد جان جاك روسو ، بدفاعة عن الطبيعة على الخصوص . وزاد ارتجاجها على يد الرومانسية . ولقيت أخيرا الانكار التام القاطع من اليسار الهيجلي ، ومن نظرية التطور الدارونية الاسينسرية ، أو أنزلت الى المرتبة المقابلة للخبرة الوراثية والخبرة الفردية ، الأمر الذي جردها من كل فاعلية . ولكن رد الفعل الذي يرتسم ضد هذه التجريبية الحسية - وأن لم يزل بينه وبين الفوز شوط بعيد - أضفى على نظرية « الانسان الثنائي التركيب » حيوية جديدة (٤) .

طبيعة دنيا وطبيعة عليا . معنى هذا ان العقل - بهذا التصور - انما هو وظيفة معيارية ، تقيم ، وتنصح ، وتأمّر بصورة عارضة ، وهذا هو شأن « النوس » الأرسطي ، فهو في آن واحد « أقيم ما فينا » وهو الذي يجعلنا نفهم ترتيب الصور التي هي في الوقت نفسه غايات . وهذا هو أيضا شأن العقل عند ديكارت ، وعند جميع الديكارتيين الكبار . ولكننا نعلم جيدا ان كمنط - الذي قلل كثيرا من السلطان الوجداني للعقل النظري - ليس أقل منه ايجابا فيما يتعلق بحقوق العقل على السلوك . كذلك يقول « رينوفييه » : « ان المملكة الحيوانية مملكة الصراع والقدر الغشوم أساسا . والانسان ضارب في هذه المملكة الحيوانية بجذوره ، ويفوض فيها وراء حاجاته . اما مملكة العقل ، على النقيض من ذلك ، فمملكة النظام والتناسق اللذين يتحققان عن طريق الحرية » (٥) .

هذا العقل شركة أو رابطة عامة : وهذه السمة لا تنفصل عن سمة المعيارية على نحو ما فهمناها . وتتجلى هذه السمة في صورة التشريع التلقائي النظري والعملي ، وهي رابطة بين البشر بما هم « نظراء » ، لا بما هم مقايضون ومستغلون ومستغلون ، و بما هم خلايا متباينة متفاضلة لكيان عضوي متجمع . وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بوجود اللغة ووظائفها التي تتجه الى الانتقال من الأحادية الى التبادلية (٦) . وبرغم الحياتات المتواترة التي تأتي من جانب المصلحة و الهوى ، ففي المقدور على وجه العموم الاستنجاد بسلطة العقل ، على نحو ما يستنجد

المراء بقانون داخلي ومشترك يرجح كفة على أخرى • وأولئك الذين يعرفون في قرارة نفوسهم انهم يجافونه ، ويجتهدون على الدوام تقريبا أن يظلوا ملتزمين به في الظاهر ، ولو بتقديم « تعليقات باطلة » • أتراه اذن قانونا أصدره مشرع خارق للطبيعة ؟ أم تراه نتيجة تعاون تفاضلي ، أم هو تعويض عن محاذير هذا التعاون التفاضلي ؟ هذه مسألة فيها نظر ، ولكن هذه التصورات المتباينة تتفق على كل حال في الاقرار له بسمة التجانس الذي يصل - لدى البعض - الى حد الكلية •

وفي تقدير العقلاني أيضا ان العقل متضاييف مع الواقع ، وانه يحتوى على مبادئ تتيح له فهمه ، حتى وان أقر بأن العقل لا يستنفذ طبيعة الموجودات الواقعية وفعلها • وفي مقدور المراء ، ومن واجبه ، أن يستخدمه للتوقع ، الذي هو شرط الفاعلية - وفي هذا الشأن أيضا يمكن أن يتنوع تفسير هذه العلاقة أو التوقعات التي تتيحها : فهي في نظر البعض انعكاس فكر خالق للأشياء ، يفرضه عاينا خالقها ، مقيما بذلك لباب شبهتها به • وفي نظر سواهم هي وظيفة خاصة بالانسان ، تنظم التمثل وتمده بصورها ، على نحو ما يعين النول بمعمارها ( أو بحكم تكوينه ) عرض القماش الذي ينسجه ، ونقوشه ، والمقصود منه • وسواء أخذنا بهذا الفرض أو ذلك ، أو قلنا بأن ما نسميه ببيان الفكر انما هو من آثار الخبرة ( أو التجربة ) - مما يخرجنا من نطاق العقلانية الخالصة - فثمة على كل حال تواز بين الطريقة التي يسلكها الفكر والطريقة التي تسلكها الأشياء : ففي مقدور المراء أن يضرب لها موضعا للتلاقى ، فيتم التلاقى فيه اذا كان المراء قد أحسن التعقل أو التفكير •

وفي النهاية تميل العقلانية ( اللهم الا بالمعنى المستقبح والخاص الذي تحدثنا عنه آنفا ) الى أن ترى في العقل شيئا قدسيا • وهذا مفروغ منه لدى رجال مثل بوسيه وفنيلون ومالبرانش ، فهم يسوون بين العقل وبين ما يسميه اللاهوت المسيحي « الكلمة » ، وينهضون الى حد القول : « **ليس العقل هو الله الذي عنه أبحث** » (٧) ولكننا نعرف ان هذه العلاقة ليست أقل من ذلك عند كנט ، برغم الفصل الذي يفرض بالخصوصية النظرية عن « **مثال العقل الخالص** » • ومن يعترفون بالعقل ولكنهم يتجنبون كل ديانة منزلة بوحى ، بل ويتجنبون فكرة الله ، انما يحيلون الى العقل - كما هو الحال في العبادة الثورية - كل السمات الأساسية التي كانت التقاليد تعزوها الى فكرة الله • وهام أخيرا علماء الاجتماع •• في كتاب ديركايم « **الصور الأولية للحياة الدينية** » مثلا - يجعلون من



المجتمع الواقع الذى كانت تعبر عنه فكرة الله بشكل غامض ، ويجعلون منه فى الوقت نفسه الوعى الذى ينشئ انعكاسه العقل فى الانسان ، بحيث يظل هذان المعنيان مرتبطين على الدوام ارتباطا وثيقا .

٣ - هذه هى القضايا العملية الواقعية التى تهتم بها العقلانية متجردة من التدقيقات اللفظية التى لا حل لها ، والتى تفضل فى تلافيفها نظرية المعرفة المزعومة . فالى أى حد نجد هذه القضايا حقيقية ؟  
انها تتلقى الهجوم من جهتين : من الخارج ومن الداخل .

تتلقى الهجوم من الخارج ، وبأساليب متعددة . فالبعض يرفضونها بروح الاستقلال المطلق ، اذ يرون فيها سلطة . ولئن لم تكن هذه السلطة لكائن علوى معلم ، الا انها لا تنفك عقبة فى طريق أداء ذواتهم المستقل استقلالاً تاماً . وعلى النقيض من هذا يخضعها فريق آخر لمعتقد كنيسة أو دولة ، أو مدرسة - هكذا قال - أو يسقطونها تمام الاسقاط ، على طريقة « كارل بارت » (٨) بازاء الايمان ، باعتبارها كما مهملا بالقياس الى كم محدد - وهناك أخيراً من يسخرون منها باسم ارادة القوة ، وحق الأقوى فى فرض قراراته الايجابية وجعلها حقائق . وهكذا الحال فيما يتعلق بالمادية ، حينما لا تكون معدلة ، كما نجدها عند « هيكل » ، فتبدو مبطنة بأخلاق . . ولكن هذا كله ليس فيه ما يقلق العقلانى . فالعقل - كما سنرى ذلك بوضوح مطرد - اثبات قيم . بل ان الثبات وعدم الثبات - كما قال المسيو « ديبريل » - أساسيان فى العقل (٩) . فالقيمة من الممكن دائماً انكارها ولو بالقول ، أو إلحاق الضرر بها عن طريق الأفعال . ومن حيث الارادات لا نعرف واقعياً الا جموعاً من الأفراد ، فلا مناص من أن يوجد من بينهم من يعارضون ليجعلوا من أنفسهم فريقاً على حدة ، أو لاصطناع التفرد . وكل منطق يفترض الخطأ ، وكل أخلاق تفترض الخروج على الأخلاق ، ان لم تفترض اللاأخلاقية .

ولكن ثمة أمراً أددعى من هذا للقلق ، وهو ان فكرة العقل تجد من ينوشها من الداخل ، بنقد باطن . ومن المعترف به ان لكل عصر ، فى بيئة معينة ، قائمة من الأفكار التى يرجع اليها ، ومن الاثباتات العقلانية تتفاوت فى نصيبها من الدقة والتحديد ، ومعترف بها لدى الحس المشترك ( أو البدهاة السديدة ) . ولكن بحسبنا أن نتناول توارىخ بعيدة عن ذلك العصر ، أو بيئات تختلف عن تلك البيئة اختلافاً كافياً ، كى نرى تلك القائمة تتغير على نحو ما تتغير أساليب الزى والغذاء . ولا حاجة بنا

للكلام عن المتوحشين ، الذين يشبهونهم بالبديئين ، كى نعرف أى تباين عميق كشف لنا عنه المسيو « جرانیه » بين صور التفكير الصينى وصور تفكيرنا . وقد أطلعنا أعمال المسيو « ماسون أورسل » على أنماط سلفية من الاستدلال فى بلاد الهند لا يمكن أن نجد لها نظيرا فى مؤلفاتنا المنطقية ومن ثم تلك الفكرة الأثيرة لدى الشكاك ، كما هى أثيرة لدى التقليديين ومؤداها ان خاصة العقل هى النقد والهدم . ويقول لايبنتز « يعتقد المسيو بيل ان العقل البشرى مبدأ للهدم لا للبناء ، وانه عداء لا يعرف أين يتوقف عن الركض ، فكانه بنيلوبى التى تنقض بيدها ما صنعت وكما يقول هوراس : . . . يهدم وينشئ ويقلب كل شئ رأسا على عقب . . » (١٠) .

ولكن « بيل » من الشكاك . وفى أيامنا هذه أنصار كثيرو العدد للعقل ، متحققون من تقلباته ، ولكنهم مع هذا لا يشتكون منها بل يشنون عليها لانها علامة حرية . ويقول المسيو باشلار : « ان نظريتى تعود الى اقامة العقل فى الأزمة ، وإثبات ان وظيفة العقل إثارة الأزمات ، وان العقل النزائى ، الذى جعل له كنط دورا تابعا ، لا يمكن أن يدع العقل المنظم للمعرفة ينصرف أمدا طويلا الى رؤاه الخاصة » (١١) . وقد بسط بإبداع هذه الفكرة فى كتابه « فلسفة السلب » ويجب بالقطع الاقرار بجانب عميق من الصواب فى هذا الدفاع التناقضى عن الثورة الدائمة . وسنحاول فيما بعد أن نحدد الدور الجسيم الذى يؤديه النقض فى العقل « (١٢) » ولا نريد الآن الا الوقوف عند القول بالتقلب الجوهرى للحقائق الأولى . وقد كتب المسيو « ادوار لى روى » منذ أربعين سنة فقال : « ان حيازة روح الاختراع معناها الاعتقاد بتطور البداة ومرونة العقل » (١٣) . وهذا « ليون برونشفيك » الذى يعلن ايمانه البالغ القوة بكرامة العقل وحقوقه ، لا يرى غير ذاك الرأى عندما يتعلق الأمر بقوام العقل : فهو أيضا لا يرى فيه الا القدرة على التحرر بلا انقطاع مما كان يبدو غير قابل للمساس به . فكل المقولات والمبادئ الموصوفة بأنها عقلية ان هى الا حقائق من أصل تجريبي يعاد سبكها بلا توقف . ويحلو للقطعيين فى كل عصر أن يدمفوها بعد الفراغ من سبكها بأنها « قبلية » والعقلانية النقدية التى تقابل هذا الرأى تغدو فلسفة « ثورة مزمنة » ولا تضيق بتحليل العقل الحالى (١٤) .

نهر ينبغي أن نستخلص من هذا ما يقال كثيرا من أن تقدم العقل هو أن تزداد مرونته الى ما لا نهاية ، ويتخلى عن أكبر قدر ممكن من مبادئه الواحد تلو الآخر ، ويفقد أكثر طواعية باستمرار ؟

وهذا البرنامج قطعاً برنامج مفر بالنسبة لجانب من الطبيعة البشرية : فالحرية بلا حدود مجال مفتوح أمام الخلق ( أو الإبداع ) مهما كان غير متوقع ، سواء في النظر أو في العمل . فإذا لم يكن هناك شيء حقيقي حقيقة أبدية ، فكل شيء ممكن ، وكل شيء مباح . ولكن - من جهة أخرى - يتبخر كل ما كان يثير اهتمام العقل : وهو صعوده الذهني والاجتماعي ، وسلطته في توحيد البشر بصورة مخالفة لما يحدث لهم تحت ضغط حكومة نظمهم وتقهرهم ، وكذلك قيمته المعيارية والقانونية وكونه مقابلاً ( أو معارضاً ) للمعطيات الحسية ، فسمة ازدواج قطبين الذكاء ، بل وازدواج قطبي السلوك البشري ، ليست الا وهما اذا ما فسرناهما حينما اتفق بفعل المجتمع بما هو كائن طبيعي (١٥) . والايجابات التي يقال انها عقلية ليست الا التكيف بالوقائع التجريبية الحسية : « **فانا ربانها ، ويجب أن أتبعها** » - هذا اذا كان الممكن أن توجد وقائع للتجربة وليس ثمة خارج الادراك الحسي الفعلي ( أو الراهن ) الفردي معيار لصحته (١٦) .

واذ نعتزف أن مجموعة قوانين العقل قد تبدلت على مر القرون ، وانها لم تزل مستمرة في التبدل تحت انظارنا تقريبا ، فانه لا يترتب على هذا مباشرا وعلى الفور ( بدون صعوبة ) أن كل محاولة لصياغة قوانين الفكر ستكون بدون جدوى مثل سابقتها (١٧) ، ولا أن العقل المشترك ليست له وظيفة الا تعويد الفكر على الاستغناء عنه .

ويظل فرض آخر ممكنا : وهو أن الدوام الذي لا نجده في سكون العقل لا يمكن أن يجد له موطئا في حركته ( ديناميته ) أو كما يقولون اليوم - في جدليته ( دياكتيكته ) . واذا كان ذلك كذلك فمن الممكن جدا أن تعبر معاني القوانين التي يعبر بها العقل عن نفسه : ولكن في خطها العام ووفق اتجاه يظل على ما هو عليه . ان ما يستبعده الفكر عندها يستخدم العقل المحلل ( القائم بالتفكيك أو التدوير ) انما هو الأشياء المباشرة للسياق والحالة المتحمدة في الصيغ السابقة ، فكلها محملة بعوارض التجربة المتباعدة وبالتأثيرات غير المتجانسة للحياة الاجتماعية . انه لتوهم كبير أن نرى في حالة كل تبدل ( تحول ) تلقائي أن البسيط يكون في البداية والمركب في الخاتمة ، فعمليات النبذ والتتقيح أو التراجع

ليست أهميتها للصيرورة أقل من عمليات التفاضل والتكامل . فحيثما يتعلق الأمر بالحياة البشرية بمعنى الكلمة تكون أهميتها فى الصيرورة أكبر (١٨) .

٤ - اذا صح هذا الغرض يجب التمييز فى العقل بين ما اقترح تسميته منذ نحو خمس وثلاثين سنة العقل المنشأ والعقل المنشئ (١٩) فأولهما العقل المنشأ وهو متغير بالتأكيد - وان كان ذلك صوب حد ما - هو العقل على نحو ما يوجد فى لحظة معينة . وعندما نتكلم عن هذا العقل المنشأ بصيغة المفرد يجب أن يفهم من ذلك أن الأمر يتعلق بهذا العقل فى حضارتنا وفى عصرنا . واذا أردنا أن نكون غاية فى الدقة وجب علينا أن نقول : فى مهنتنا ، لأن هذا العقل ليس هو هو تماما لدى الرسامين ولدى العلماء ، بل ولا لدى الفيزيائيين والمشتغلين بعلم الحياة . وعند الانتقال من بيئة الى أخرى نضطر فى كثير من الأحيان الى تفسير أو اثبات ما هو جلى فى غير تلك الحالة بنفسه . ولكن هذا العقل - على ما هو عليه فى كل لحظة - له سمتان عظيمتا الأهمية : فهو من جهة يؤكد تماسك الجماعة ( المتفاوتة الحجم ) التى تنتسب اليه ، ولكنه يؤكد هذا التماسك بطريقة مختلفة تماما عن الطريقة التى تنجم عن «تقسيم العمل الاجتماعى» بل ومضادة لها : لأن طريقة التماسك بتقسيم العمل الاجتماعى تجرى بين أفراد متفاضلين فتحدث بينهم تساندا قائما على تبادل اعتماد بعضهم على بعض ، كالذى يكون بين الرئتين والقلب والكليتين ، فى حين أن طريقة التماسك التى يتبعها العقل المنشأ ترمى الى ايجاد « أنا آخر » فى كل كائن من الكائنات التى توحد بينها ( نربطها ) .

ومن جهة أخرى يأخذ هذا العقل المنشأ وضع المطلق لدى جميع من لم يكتسبوا - فى مدرسة المؤرخين والفلاسفة - الروح النقدى اللازم . ونحن لم نعد نرتكب تعميمات ساذجة كالتى ارتكبتها ملك سيام الذى يتحدث عنه لايبنتز ، ولكننا لا نتردد فى إعادة تكوين تاريخ العصور البيولوجية ، وهو ما لا يقل عن ذلك خطلا لو كانت أفكارنا عن الزمان والمكان والمادة والطاقة والحياة وكذلك نتائجنا المنطقية وحساباتنا غير صحيحة لا زمانيا ، ولست أريد أن أقول أن هذا الاستقطاب مشروع على الدوام ، بل اعتقد على العكس أنه ينبغى فى هذا المقام اتخاذ تحفظات حذرة ، وألا ننسى أبدا أن كل صورة للماضى انما هى من صنع عقليتنا الراهنة . ولكنها لا مناص منها فى الواقع . فأى مشارك فى العقل المنشأ يضع هذا العقل وضعا - الى أن يثبت العكس - باعتباره صالحا لجميع الأزمنة

والامكنة التى يمكن أن تكون معروفة (٢٠) . وكيف نستنتج بدون ذلك حين نكون ازاء طبقتين جيولوجيتين سليمتين ، أن الأقدم منهما هي الأسبق ؟ وكيف نستنتج من الرسوم الموجودة فى الكهوف أنها كانت مأهولة ببشر ؟ بل وأى معنى يمكن أن يكون لمسألة معرفة فى أى وقت لم يعد تاريخ روما أسطورة ؟ ان ذلك معناه الاقرار بصواب لوحة بين عناصرها الزمان والمكان ووقائع وعلل وحقيقة وخطأ ، منها يسهل استخراج قائمة من قوائم المعقولات والبدهيات التى يثبت منها عقلنا الحالى - بارتداد مقلق - التغير الذى أعاد تركيبه باسمها على مدى التاريخ .

ولكننا نفلت من هذه الدوامة بتدبرنا أن صيرورة العقل المنشأ قد لا تتألف من تغيرات كتغيرات المنظار السحري ، ولا من سلسلة من التنازلات الخالصة . فلماذا لا تكون هذه التحولات مترتبة فى سلسلة يمكن تحديد اتجاهها ، على نحو ما تجرى ردود الفعل الفيزيائية دائما - فى نهاية المطاف ، فى اتجاه ضابطة تغير متزايدة ، وبتسوية بين الطاقات بالقياس الى الكتلة التى يمكن أن تتبادل طاقتها (٢١) ٠٠ ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، فهذه السيادة (التفوق) قد تبرر قول من يعتقدون - وان طبقوا اعتقادهم تطبيقا سيئا - بوجود سمة ثابتة ومطلقة للعقل : وعندئذ تنتمى هذه السمة ، لا الى القائمة الحالية للمعقولات والمبادئ العقلية ، بل الى الاتجاه ( التوجه ) المستمر الذى يوعز بهذه القائمة ويقيس نجاحها .

وبذلك ينجو علمنا وتاريخنا من الإصابة بذلك الوهن الذى لا شفاء منه والذى يصيبهما به فى كل لحظة عقل على آخر طراز . وستكون اللازمانيّة مثالا ، ولكن استجابة هذا المثال لمنهجنا التاريخي أفضل من استجابته لتاريخ « تيمت ليف » . والقول بأن جيولوجيا القرن العشرين متفوقة على جيولوجيا القرن السابع عشر ، وان كيمياء « مندلييف » متفوقة على كيمياء « لافوازييه » ، معناه الاقرار ضمنا بوجود سلم لقيم الحقيقة - بصورة أو بأخرى - يظل هو هو ، حتى ولو طرأت أحيانا حركات تكوص فى احترام الناس لهذا السلم ، والفرض اذن مقبول . نقول هذا ولا نريد أن نزيد عليه . وسنحاول أن نبين أنه ثابت تماما بالتحولات الكبرى فى الأفكار والمبادئ العقلية ، وسنحاول أيضا أن نعين بذلك - فى حدود الامكان - المعيار الأعم .

٥ - وثمة ملاحظة أخرى قد تكون نافعة قبل الدخول فى هذا التحليل : فالبحث الفلسفى على هذا المنوال يكذب الادعاء الهيجلى بأننا يجب ألا نفترض فى الفلسفة شيئا مسبقا . فأننا بوعى كامل نرفض

قبول هذا الالتزام المزعوم ، وسنقدم لذلك فيما بعد أسبابا تتعلق بالمنهج ، تبدو لنا حاسمة . وسنكتفى في الوقت الراهن بأن نلاحظ أن الروية ( التدبر العقلي ) في كل مادة واقعة تحت الملاحظة تلد وسط موقف معقد تفكيراً بصورة أجمالية ، وأن الامكان الوحيد المتاح لها ( وإن لم تأخذ ذلك في اعتبارها ) أن تبدأ من الكتلة المعطاة بصورة مليئة وغامضة لكي تتجه الروية الى إعادة تكوين هذه الكتلة من عناصر متميزة ، بحسب ما هو أساسى فيها . وقد بين « كونغتيالك » هذه المسألة بصورة مشرقة فيما يتعلق بالادراك الحسى ، وبينها « هوفدنج » فيما يتعلق بالحكم وبينها « رينان » فيما يتعلق بتعاقب العصور العقلية في الحضارة الغربية . والتعهد ( الالتزام ) لا يكون الا خطوة تالية وارادية ، وعلى وجه الاستثناء . فنحن في كل شيء « مبحرون على متن سفين » . وبهذا نبدا ، ولن يتمثل المرء اطلاقاً منظراً طبيعياً بالعلاقات القائمة بين عناصره المختلفة اذا وجب عليه أن يبدأ بادراك منفصل لشجرة ، وقنطرة ، ونهر ، وقمة جبل . ثم كيف يمكن لكل من هذه أن يعرف أولاً الا من حيث هو كل ؟ ولن يمكن ايجاب أن البلاتين ثقيل جداً ، أو أن ضلع السداسى بساوى برمقه (  $\frac{1}{4}$  قطره ) ، ما لم يحصل لدى المرء أولاً تمثيل غير متجزئ لحضور اجمالى يصير بلاتينا وثقلاً أو دائرة ومركزاً وسداسياً وبرمقاً (  $\frac{1}{4}$  قطر ) . وقد نوقشت عبثاً مسألة معرفة هل الحكم تحليل أم تأليف : فهو كلاهما معاً ( ٢٣ ) . فهما لحظتان مكونتان للتفكير عندما يستولى التفكير على موضوع . وأى منهما لا يختفى الا فى حالات ثانوية ، هى كما يقول عنها رجل الجبر حالات « منحلة » . فما المعنى الذى يمكن أن يكون لأى صيغة فيزيائية رياضية بدون المجموع المعطى الذى يظل قائماً لها من تحتها ، والذى منه تم استخدام المتغيرات ، التى ستعيد لها بناء وحدتها ، بما لها من علاقات وظيفية ؟

ان أى عرض ، أو مناقشة ، أو تعليم ، أيا كان ، يفترض سلفاً بشراً يفكرون ، ويتبادلون أفكارهم - بصورة تتفاوت نقصاً أو كمالاً ، ويقارنون بينها : وكم من معارف ، وكم من ايجابيات ، بل وكم من ميتافيزيقات ، فى هذه الأغراض البسيطة ! وينبغى أن يضاف الى هذا أن هذه الأغراض اذا كانت جادة ، وليس هدفها التسلية فحسب ، أو كسب اعجاب من هم أقل من أصحابها براعة ، فإن هدفها هو معرفة مواضع اختلاف جانب من آرائهم ، وايجاد وسيلة لجعلها متوافقة ، بالتركيز على ما يعد حقائق لدى هؤلاء وأولئك . وبدون هذا لن يمكن التفكير اطلاقاً ، حتى ولا بالاتجاه الى التجربة . بل ان تفكير المرء بمفرده انما هو حوار - كما قال افلاطون -

بين شخصيات يحملها المرء فى داخله ، بحيث يحاول فى نفسه ما يمكن أن يبدو مقنعا لمتحاورين من لحم ودم • وأن يكتب المرء ، معناه أن يخاطب مجهولين ، ولكن المرء يتوقع أن يجد لديهم الحد الأدنى من رصيد الأفكار والأحكام الضرورية للمضى فى السياق • والنقد الفلسفى الحقيقى ليس اذن أن تحفر حتى تصل الى الفراغ : فلن يخرج المرء منه أبدا ( الا اذا كان قد اقام مقدما ، وخلصه ، منصة أخفاها ببراعة ) • ان النقد الفلسفى عبارة عن سؤال المرء لنفسه أولا سؤالا جديا عما يعترف أنه حقيقة ( أو سواب ) ، ولا يقبل على هذه الصفة الا ما لا يمكنه أن يرفضه « بدون تائب خفى من العقل » ، ثم يختبر ما يقبله من ذلك فيقيسه على أمور أخرى مقبولة ، كى يرى هل يجد لدى الأذهان الأخرى - وبدون اغراء أو قهر - قبولاً أو اقراراً له ، فكأنه يصفى للآخرين ويفحص وعيه ليعرف هل يجد لديه صدى لما يبدو شاهدا بصحة كلامه الخارجى ( المسموع ) • وبهذا الأخذ والعطاء تنمو الحقيقة المشتركة • وقد كان « ليتريه » يقول ان للعدالة نفس أساس العلم • ولعل مقلوب العبارة يحتاج الى شىء من التوسع ، فنقول ان للعلم نفس أساس العدالة ومحبة الغير •





## الفصل الثانى

# تحول متقارب للصّور الزمانية والمكانية والعديّة

الديمومة المعاشة والعقل • الزمان ، دفاع ضد  
الديمومة • تعدد الأزمنة الأصلية ، والجهد صوب الزمن  
الفرد • المصادر المتنوعة لفكرة المكان : تنميطها فى نسق  
واحد • العدد ، تطوره وتوحيده مع الزمان والمكان •

٦ - لم يعد من الضرورى أن نناقش مرة أخرى الحجج التى أدلى بها  
كنط لاثبات أن معانى الزمان والمكان صور « قبلية » ، أساسية فى  
الطبيعة البشرية شأن القلب والمعدة ، وانها تفرض نفسها بالضرورة على  
احساساتنا • والزمان الذى يعزو اليه هذه السمة هو اطار الجدول  
التوقيتى الذى تترتب فيه أحداث التاريخ ، وهو فى الوقت نفسه الزمان  
« ن » على نحو يدخله فى حساباته للميكانيكا النظرية • الا أننا نستطيع  
فى يسر أن نلاحظ أن هذا المعنى ليس ملائما للفكر ، بل هو على العكس  
من هذا رد فعل دفاعى من جانبه ضد الصيرورة الواقعية التى نجد أنفسنا  
فى حبالها والتى نناصبها أثم العداء •

أولا ، من وجهة نظر الفعل ، نلاحظ أن التغير وان كان شرطا له ، الا  
أنه ليس المثال بالنسبة له : فما نريد أن نحققه بالعمل انما هو التوصل  
الى شىء له ديمومة ، فالاضطراب ليس فعلا • يقول أرسطو : « انما  
نحارب لنحصل على السلام ، والقول بعكس هذا هراء مغبول » •  
وروما أرادت ، وتريد لنفسها الخلود الأبدى • والى « فرنسا الخالدة أبدا »  
يهدى فيكتور هيجو جهد اولئك الذين ماتوا دفاعا عنها • و « المستقبل

لى ، ليست صيحة نابليون فحسب • وعندما لا نجرؤ على التحدث عن  
الخلود الأبدى ، نحلم على الأقل « بإعادة بناء أوروبا لألف سنة قادمة » •  
وعمل الفنان يصبو الى ذلك الخلود الذى يصبو اليه رجل الدولة : اذا ما  
تذكرونا ( قول هوراس ) : « لقد أتممت صرحا أبقى على الدهر من  
النحاس » ، أو تذكرنا « الجرانيت » الذى أراد « مالارميه » أن ينحت فيه  
قبر « ادجار الآن بو » • وهيهات أن نفرغ من احصاء التعبيرات المختلفة  
عن هذه الأمنية لدى الكتاب من كافة الأقطار وكافة العصور • فالعمل  
انما يعمل للافلات من الزمان ، وما لا يدوم من الأعمال لا قيمة له •

ومن جهة أخرى ، نجد قسما مشتركا لدى مذاهب الأخلاق ، سواء  
منها البرهمية أو الرواقية أو المسيحية أو الاسبنوزية : أن يرتفع المرء  
فوق الأمور المتغيرة كي يصل الى ما يتصف منها بالبقاء والدوام • والغاية  
من الحياة العابرة – فى تعاليم الانجيل – هى ادراك الحياة الأبدية •  
والحياة الأبدية ليست ديمومة لا نهاية لها ، بل هى معرفة لا زمانية للاله  
الحقيقى الفرد ( ٨ ) • فانها « الآن تجعل الهوى والبقاء أبديين » ( ٢ ) •

هذا عن الفعل • ولكن الديمومة ليست أقل من ذلك كرامة لدى  
الجانب الشعورى للانسان • وهنا مرة أخرى يستطيع المرء أن يستشهد  
بما لا يحصى من الأقوال ، ولا سيما الشعر • فهناك مثلا البحيرة للامارتين  
و « حزن أوليميو » و « الذكرى » لميسيه : « ما كل هذا الذى ليس  
ابديا ؟ » وعلى العكس من ذلك نجد نيتشه ، وهو شديد الاختلاف فى  
أمور أخرى ، ويقول : « كل فرح ينشد الأبد ، الأبد العميق » ( ٣ ) • وكثيرون  
من الفلاسفة عبروا عن هذه المرارة نفسها • وهذا « هرقليط » الذى  
يعتقد أن كل شئ فى تغير متصل ، يقيم على هذا القول تشاؤما صار  
مضرب المثل • وكذلك يقول باسكال : « ما أظن أن يشعر المرء بانقضاء  
كل ما يمتلكه » • وفى وسعنا أن نملا صفحات ومجلدات بمثل هذه  
الشواهد • وعلى النقيض من هذا ، يا للحاضر الأبدى من مصدر

للفرح !

وهناك بضعة استثناءات ظاهرة : « أحبوا ما لن تروه أبدا مرتين »  
وهى فكرة تتكرر كثيرا فى أيماننا هذه ، وهى بمثابة رد فعل ضد ابتذال

شعور معروف أكثر مما ينبغي . وهذا « تارود » يتساءل في ختام كتابه البديع عن « قوانين المحاكاة » أليس أرقى ما تزدهر به الحياة الاجتماعية ، ألا وهو الحياة الجمالية ، إنما هو انتصار لذلك « المبدأ الأساسي المرفى في سرعة زواله ، وهو تفرد الأشخاص العميق الزائل ، واسلوب وجودهم وتفكيرهم وشعورهم ، الذى لا يكون الا مرة واحدة ، ولا يبقى الا برهة وجيزة » .

ولكن هذا فى لبابه تنويع للمبحث الأساسى ، ويفترض هذا المبحث . حلل الأقوال التى من هذا القبيل ، وضعها فى سياقها ، تجد على الدوام تقريبا أنها تنطوى على أحد هذين الموقفين : اما الاستسلام المكتئب لما لا يمكن منعه - كما فى « بيت الراعى » - مع طى الأسى على الزوال بحيث « لا يبقى من المراء الا ظله » . واما - كما هو الحال فى « الذكرى » - ضرب من التجلى الذى يثبت هذه البرهة الزائلة ، ويجعلها لا تتزحزح ، و « يرفعها الى الله » . فالفن يستحوذ على شيء لا يتلاشى فيما هو خليق أن يتلاشى لدى وعى هابط أو روح عابر . فما لا يكون الا مرة واحدة ، ولا يدوم الا لحظة ، يخلده الشاعر أو الفيلسوف بتلقيه اياه فيجعله مشاركا فى مطلق الفكر .

وحتى فى هذه الحالة تظل القيمة العليا فى جانب ما لا يمسسه الزمان .

٧ - وما ينقضى مضاد كذلك للذكاء . فان اسلوب معرفتنا هو الذى يحمل معه التغير ، ورسالتنا هى تجاوز هذا التغير . وقد تنبه كنف نفسه الى الفرق العميق الذى يجعل الزمان ، ألا وهو الصورة القبلية للمعرفة - ونسميها نحن العقل المنشأ - مناهضا للديمومة والحركة ، فهو يقول : « ان الحساسية الترنسندنتالية لا تستطيع ان تحسب المعنى المجرد للتغير فى عداد معطياتها القبلية ، لأن الذى يتغير ليس الزمان نفسه ، بل هو شيء فى الزمان . وهذا المعنى اذن يفتضى الادراك الحسى لهذا الوجود الفعلى أو ذاك ، الذى تتعاقب فيه تعينات بذاتها ، أى أنه بالتالى يفترض التجربة » (٤) . ويقول أيضا : « لو لم يكن تمثل الزمان حسدا قبليا للمعنى الداخلى ، لما استطاع أى معنى مجرد أن يجعل امكان التغير معقولا لدينا ، فهو العلاقة بين محمولات متناقضة فى شيء واحد بعينه . مثل أن يكون الشيء نفسه فى موضع والا يكون فى ذلك الموضع نفسه » (٥) فعقلنا ما أبعدنا عن ادخال نظام زمنى بين عناصر ثابتة ، بل هو يتجه من ذاته الى عدم التغير : فالاحساس فى الزمان ، والمعنى المجرد يجب أن يبقى

دائما مطابقا لذاته ، وهذه قاعدة أساسية من قواعد المنطق ، بحيث لا يساوى المنطق شيئا اذا وجدت حدود رباعية أى اذا تغير محتوى أحد الحدود أثناء العملية ( المنطقية ) . وليس للحكم معنى الا عن طريق فكرة الحقيقة . فالحقيقة تظل حقيقة مهما حدث . واذا كان حقا انك ولدت فى يوم كذا ، فى ساعة كذا ، فلن ينفك هذا حقا عندما تشيخ ، مثلما كان حقا لحظة مولدك ، ومثلما يظل حقا بعد موتك . فمتى تم البرهان على قضية ، قامت ولن تسقط بالتقادم ، ولا جدوى من اعادة البرهنة عليها كلما أردنا تطبيقها .

وفى الفيزياء نجد للقانون - ولا سيما القانون ذو الصيغة الجبرية - منظوقا ما يظل فى الصيرورة هو هو . ولا يخلو الاحاح على هذه المسألة من فائدة . والفصل الذى كتبه « اميل ميرسون » بعنوان « استبعاد الزمان » فى كتابه « الهوية والواقع » يوضح هذه السمة بطريقة يفوت الناس فى كثير من الأحيان التنبيه اليها ، ولكن لم يحدث قط أن فندها أحد . ولا يستثنى من ذلك قوانين الاتجاه ، مثل مبدأ « كورى » أو قوانين النمو ، كما فى علم الأجنة : فان مذهب التطور نفسه ، شأنه شأن كل تاريخ وكل علم ، اما هو جهد للتحليق فى الزمان الكنىطى وفوق ما يتغير فى الديمومة ، لادراك ما هو ثابت وكلى فى الصيرورة .

وهكذا نجد فكرتنا العقلية عن الزمان مصنوعة من معطيات تناصبنا العداء ، ومن ايجاب قوى للقيمة لمصلحة نقيضها : فالفرد النفسى أو الفسيولوجى لا يحيا الا بأن يصير غير ما هو ، فى جريان متصل من الحالات وردود الفعل . وقد حلل « بيير جانية » بعق السنوك والسمة الزمانية : التحول « والفرملة » ، والتوقف . ولكنه فيما يتعلق بالفكر استخدم دالة مضادة : تثبت هذه الصيرورة ، وعزلها فى التفكير الذى يقيم نفسه من حيث هو لازمانى . وبهذا السلب فى الفعل والشعور والذهن نتحقق هنا فى هذا المثل الأول من سمتين للعقلانية : الازدواج أو الثنائية والمعيارية . وسنجد هاتين السمتين تزادان وضوحا باطراد مع المضى فى هذه الدراسة .

٨ - ويمكننا أن نفحص مثلا آخر ، ليس اقل منه أهمية للعقل ، وهو تقدم المقولات من البساطة والتنوع الاصيلين الى وحدة متزايدة . فهذه الصورة من الزمان التى نماها البشر شيئا فشيئا ، والتى تنتهى بالتعبير عن نفسها فى الايجاب الجرى : « ان الأزمنة المختلفة ليست الا

أجزاء من زمان واحد فقط هو نفسه دائما » (٦) وهو يتمثل أولا مجموعة من التجارب المتنوعة المستقلة ، ليس فيما بينها مقياس مشترك .

لننظر أولا في أمر الشعور بالديمومة ، الذي بدوره لا يوجد زمان (٧) وعلى حد تعبير بارع لجيو : بدوره لا يبقى من الزمان الا القاع ، دون المجرى . والزمان المحسوس ، الذي نعيشه هو التحسر ، والانتظار والفرصة الضائعة ، والانتقال اللا ارادى الى احساسات أخرى أو مشاعر أخرى ، والفجوة علينا أن نقطعها كي نصل الى هدف ، والبون المتزايد أو المتناقص بين الساعى وما يسعى اليه . ومن عناصره التى على جانب كبير من الأهمية الانطباع بأن ما كان مرنا لنا قد تصلب ، ولم يعد متوقفا على ارادتنا . وهذا الشعور مكون بلا شك من تجارب ( خبرات ) أخرى كثيرة . وانه لتحيف كبير مسبق أن تتساءل ما هو « أصل أو مصدر » ما يعد الآن واحدا ، فيكاد يكون ما ينبغى السؤال عنه على الدوام هو « الأصول » ( أو المصادر ) ، بل هى أصول متنوعة جدا تلك التى لا يتكون منها الا فيما بعد ما هو الآن متجانس ، أو على الأقل ما يعد كذلك .

أصول ( أو مصادر ) الزمان هذه ، فى الواقع ، لا تختلف فى راحل جنس واحد فحسب ، كتلك التى ذكرناها منذ قليل . فالشعور الفامض بما يمكن أن نجده مشتركا بين هذه التجارب ( الخبرات ) المعاشة سيظل غامضا جدا ما لم تمدنا حياتنا التلقائية بما هو أكثر منها ، وما كان عقلنا ليدرى فى هذه الحالة بأى شئ يرتبط . فما يمكن من عقلنة الديمومة هو الايقاع ، وهو الوسيط بين الآخر والذات ، بين التغير والثبات . وتكرر ما يمكن اعتباره متشابها تشابها كيفيا ، أى من نفس النوع ، يتيح لنشاط الفكر تكوين سلسلة ( أو تعاقب ) يهيمن عليه ، وفى مقدوره أن يقيسه بأحصاء وحداته . ومن هنا نجد ارسطو يضع العدد فى صدر تعريف الزمان حتى المتصل المستمر منه « فالزمان هو عدد الحركة ( أو التغير ) بحسب ما قبل وما بعد » (٨) .

ولكن بأخرة من الوقت جدا استطاع الانسان أن يتكلم عن الزمان بصيغة المفرد . فكل من هذه السلاسل ذات الحدود المتشابهة هى فى ذاتها « زمان » ، بمثابة لوحة من الممكن الاتيان اليها بأحداث أخرى لتسجل فيها . والجهد الكبير الذى تبذله « ارادة العقل » كان موجها الى توحيدها .

وهناك إيقاعات بيولوجية خالصة : للمشي ، والتنفس ، ودقات القلب . ولعل هناك أيضا إيقاعات أدق ، نحسها احساسا غامضا ، في أداء الغدد لوظائفها ، أو في الميقات العصبى . وهناك إيقاعات نجمية تصحبها وتقويها إيقاعات اجتماعية كالليل والنهار ، ودورة الفصول ، ومواسم الصيد ، وجنى الثمار ، والأعمال الزراعية . والهنود الحمر فى فلوريدا - على عهد الغزو - كانوا يحصون بعودة نضج الثمار ، وعودة الأسماك المهاجرة . والاسكيمو فى القرن الثامن عشر كانوا يحصون بالمد والجزر ، وبرحيل كلاب البحر . وقد بين علماء الاجتماع هذا القياس للزمان المرتبط بالطقوس ، والأعياد ، والقواعد ، وكيف أنه مفروض على الفرد . فهو رابطة عامة مشتركة لها فى آن واحد وجه منطقي ووجه جمالي ووجه ذهني . كذلك يقوم العامل الديني بدور عظيم الأهمية فيما يتعلق بموضعة الزمان ، أى خلق معيار للديمومة صالح للجميع ، ويجب على الجميع احترامه . ومع أن السلطان التشريعي للزمان قد صار فى كل المجتمعات الحديثة سلطانا مدنيا وعلميا ، إلا أن هذه السمة الدينية لم تختف تماما . فيوم الراحة الادارى ، والتجارى ، والصناعى ، قد ظل - بصورة أساسية - يوم الأحد لدى المسيحيين ، ويوم الجمعة لدى المسلمين . والأعياد الطقسية - التى يرجع تاريخ بعضها الى عهود الوثنية - لم تزل تعين لدى هؤلاء وأولئك الجانب الأكبر من أيام العطلات .

وتاريخ علم التقاويم ، بمعناه الواسع ، ان هو الا جهد صبور ليوحد فى سلم واحد ، حساب الأيام ، وحساب الشهور ، أى بحسب الدورة القمرية فى مبدأ الأمر ( ولعل الحساب الأسبوعى مشتق من ذلك ) وأخيرا حساب السنوات . ويا له من عناء قاساه البشر المتحضرون ليكونوا فكرة دقيقة عن العلاقات بينها ، ولكى يستخلصوا « زمانا واحدا » من كل هذه الأزمنة المتنوعة ! ولكن الشعور بالقيمة الذى كان يهدى عملية المماثلة هذه لم يعتوره فتور . ونحن نعرف مما رواه هيرودوت أن قدماء المصريين كانت لديهم بالفعل ( من قبل ) سنة موسمية وسنة تدعى « الفاقضة » تتميز بما يتخللها من أعياد دينية ، ولعلها من أصل قمرى ، وكانت هذه السنة تتغير بالقياس الى الاعتدالين ، على نحو ما لم تزل تتغير حاليا السنة الإسلامية ( الهجرية ) ، فشهر رمضان مثلا يحل على التعاقب فى جميع فصول السنة ، بحيث يزداد فرق تاريخ الوثائق والاحداث باطراد لدى العرب والاوربيين منذ الهجرة . ولدى الاغريق نرى « أوستوفان » يسخر من الفوضى التى تسود التقويم ، والذى حاول « مينون » اصلاحه . ونجد عين هذه الصعوبات لدى الرومان حتى الاصلاح اليولياني . ثم ، بعد فترة

من التوافق التقريبي ، نجد اختلال التوازن قد حتم الاصلاح الجريجورى ، ويمقتضاه صار اليوم التالى ليوم ٤ أكتوبر سنة ١٥٨٢ هو يوم ١٥ من أكتوبر من نفس السنة ، مع ما فى ذلك من فقدان للتعاقب الطبيعى للاعداد . وهو عمل دائب ، لم يكتب له التمام ، لأن شعوبا معينة لم تقبل هذا المعيار العقلى الجديد ، ولكن مغزاه التجانسى العالمى واضح جلى .

وفى صدد الساعات نجد عين هذا الجهد صوب الهوية . فنفس الفكرة التى نسميها « ساعة » لم تكن موجودة فى عصور موغلة فى القدم . فلفظ ساعة الاغريقى أطلق أولا على كل فترة زمانية ، ولا سيما فترات الفصول ، بل وفترات السنوات . والليل كان ينقسم الى أربعة هزائع ( جمع هزيع ) ، وهى بطبيعة الحال أطول فى الشتاء منها فى الصيف . وكذلك الحال فى أقسام النهار المتنوعة : الفجر ، وشروق الشمس ، والضحى ، والظهر ، وبعد الظهر ، والمساء . وعندما قسموا أجزاء النهار ليحسوها صارت هناك « ساعات موسمية » ( أو دورية ) كل منها ١٢/١ من الوقت الواقع بين الشروق والغروب . ولم يتم الا فيما بعد ذلك بزمن أن الساعة صارت ٢٤/١ من الوقت الذى ينقضى بين شروقي متوالين ، وبذلك صارت الساعات متساوية تقريبا (٩) . ولكنها لم تكن واحدة وبالذات بين بقعة من الأرض وأخرى بسبب اختلاف وقت الهاجرة . وقد استمر هذا النوع الى أيامنا هذه . وقد عرفت زمنا كان يجب على المرء فيه أن يغير الساعة التى يحملها عندما ينتقل من باريس الى بريست . ثم تم التوحيد فى داخل كل قطر بواسطة سيور توقيت تحقق أقصى تشابه يسمح بالتنوع الطبيعى بالوصول اليه فى هذا الصدد . وهؤلاء الذين يتذمرون فى استنكار من التوقيت الصيفى (١٠) باعتباره تزييفا « للتوقيت الحقيقى » ينسون الى أى حد كانت هذه التقسيمات للنهار متنوعة قبل أن ترد الى نظام الساعة الشمسية التقليدى بمعدلها المتوسط (١١) ، ذلك النظام الذى ألفناه بحيث جعلناه « مطلقا » . ويكادون يجهلون على الدوام ما هو الفرق بين هذه الساعة - وهى فى ذاتها خيالية - وبين الساعة التى تبينها المزاولة ، ودع عنك الساعة النجمية ، وهى مختلفة عنها أيضا . ولكن لئن كان وهمهم ساذجا ، فمصدره محترم : فهو يشهد دائما بالجهد الذى يبذله الفكر لاقامة زمن فرد نمطى ، وهو جهد يجد ترجمته الا ارادية - فى هذا الصدد وفى غيره - فى الاقتناع بأن الزمن موجود « فى ذاته » وانه ليس على المرء الا أن يكتشفه .

٩ - وربما قيل أن الأمر في هذا كله يتعلق بقياس الزمان ، لا بالزمان نفسه ، ولكن المعنى العقلي للزمان لا يكون شيئاً بدون مقياس يسمح بمعرفة ما يراد قوله عندما نقر بأنه فرد وأنه ينقضي بصورة نمطية . فما من حركة ، إذا اعتبرناها بمفردها ، يمكن أن يقال أنها نمطية ، أما نسبة هذه المكانة الى بعض الحركات دون سائرهما ، مهما يكن حاسماً ، إلا أنه غير تعسفي . فلو اتخذنا وحدة للزمان تأرجح بندول هو عمود من النحاس الأصفر طوله متر ، لوجب أن نأخذ في اعتبارنا جملة سرعات تتزايد في الصيف وتتناقص في الشتاء . والعجيب أن كثيراً من هذه السرعات سيتأثر بنفس معامل التغير سواء تعلق الأمر بجريان الماء أو بسرعة الضوء . وهذه الهوية هي التي تلزم العقل باختيار أحد الايقاعات المتوافقة ليعلم أنه نمطي ، وليكن مثلاً ايقاع الثواني في ساعة دقيقة جيدة . ولكن سائر الحركات لا تغدو نمطية إطلاقاً : ويطلب العقل عندئذ للسرعات غير النمطية عللاً للتغير ويمكن بناؤها في حالات كثيرة لنحكم أننا غنمنا بذلك من حيث المعقولة . والمعيار في مقارنة الأشياء الفكرية كما في مقارنة الأفكار الفردية هو تفوق الذات على المباين ( أو ما هو عين الشيء على ما يباينه ) . وكل ما زاد على ذلك فهو تجريبي . ولكن هذا المعيار ليس تجريبياً . ولا يمكن أن يكون تجريبياً ، لأن ما تعبر عنه ( أو تجليه ) . قيمة .

وإذا كان ثمة انضاج للصورة القبلية المزعومة للزمان ، بقصد جعلها ملائمة لطلب العقل ، فلا عجب أن تتمثل في التاريخ في صور مختلفة ، ولا عجب ألا يكون هذا التاريخ منتهياً بالنسبة لها . ففي عصر افلاطون ، كان الزمان في نظر العقل المنشأ صورة دورية ، قائمة على تجربة ايقاعات تتكرر ويتراكم بعضها طبقات فوق بعض ، ولا سيما دورات النجوم . وهذا ما يفسر تسمية الزمان في محاورة طيماوس « الصورة الأبدية المتحركة المعودة للثبات الأبدى » . وهذا ما يفسر أيضاً الاعتقاد بالسنة الكبرى ، التي يبدأ بعدها كل شيء على نحو ما كان عليه بدءاً ، كما وقع من قبل . وبدون هذا الايقاع العالمي ، لا يكون زمان ، بل كثرة من الأزمنة لا سبيل لها إلى العثور على وحدتها وبمعنى معين يغدو التمزيق العصري لهذه الدائرة ، واستبدال خط مستقيم متناه بها ، بمثابة التخلي عن دعوى كانت تعد في البداية حقيقة عقلية ، ولكن في ذلك انحلالاً للوحدة الشمولية ، ذات الطابع العضوي ، التي كانت تجعل من العالم « كونا » ( كوزموس ) ونسقا ذا تروس متنوعة يتوافق كل ترس منها مع الآخر ، وهذا ضروري كي تكون كل لحظات الزمان متشابهة تماماً فيما بينها ،



ولكى تتلاشى الأزمنة الجزئية فى زمان فرد . حكم معيارى تحول بأسرع مما ينبغى الى اثبات واقع ، فسبق الموقف الواقعى لتجربتنا : فزمان الضوء بإيقاعه الخاص يظل فى جانب منه عصيا متمردا على هذا البرنامج : ونحن نعرف تجربة « ميشلون » ، وساعات النسبية المرتحلة ، والزمان الخاص بالملاحظين نى تحركهم المختلف ، كل منهم بالنسبة للآخر . وأخيرا ليس مؤكدا أن الزمان دون الذرى لا يخفى لنا صعوبات أيضا . وثمة دليل آخر ، دامغ ، على أن التنوع أو التغير مفروض علينا دائما من مادة خبرتنا . ولكن العقل قد قطع بالفعل شوطا طويلا فى اتجاه الواحد والهوية بحيث لا يملك أن تثبط همته أمام بذل مزيد من الجهد .

١٠ - وتدل تغيرات فكرة المكان على هذا الاتجاه نفسه . والمعطيات التجريبية ها هنا عبارة عن ردود الفعل العضلية ، التى تتمثل أبسط صورها فى الحركة التى تدفع حركة ساق الضفدع - ولو كان مقطوع الرأس - الى الموضع الذى مسته قطرة حامض ، أو ما هو أدق من ذلك ، وهو أبسط الأفعال التى يعى بها كائن على قسط كاف من الرقى التنظيمى رد فعل من هذا القبيل . وهو ما يحتمل جدا أن يفترض درجة معينة من الكف ، وهذه السمة ليست خلوا من المغزى .

فهناك إذن فى الأصل - ان جاز مثل هذا التبسيط الغليظ - أمكنة بقدر ما لدينا من عضلات . أو ان شئت الدقة : هناك أمكنة بقدر ما لدينا من أنظمة عصبية تتيح لنا الوصول بحركات معينة ، متفاوتة المدى ، الى كثرة من الاحساسات التى يمكن التعرف عليها . ولكن لا موضع لاضافة مكان يكون بمثابة مصدر خاص للمكانية ، أعنى مكانا بسريرا قائما برأسه ، تمدنا به معرفة شبكيتنا بما هى أديم ممتد ، وبحيث تمثل لنا تلاحما تجاوريا للصور المدركة مباشرة فتبدو الواحدة منها بجوار الأخرى . وهناك نزوع كبير الى هذا الاعتقاد بناء على استخدامنا الضخم للبصر ، وأيضا بناء على نفس الوهم الذى يقود الكثيرين الى التساؤل : كيف يمكن أن نرى المقلوب فى عيننا قائما معتدلا (١٢) . والواقع ان الإدراكات الحسية للشكل والمسافة تعتمد على حركة العين والعضلات التى تهيمن عليها ، والشبكية لا تتدخل فى هذا ( وهو أمر طبيعى جدا ) الا بوصفها أديما من البشرية ذا حساسية ، بالغة الدقة ، بحيث أن التعرض لاثارة ضوئية يثير نشاط النهايات العصبية المختلفة ، بالضبط كما يثيرها مرور سن قلم أو شعرات الفرشاة على جبيننا أو على يدنا . وتأتى عديد

من هذه الاثار في نقط شتى لا يختلف في النوع عن الاحتكاك المتآني  
لسنى مقياس حساسية الجلد مع حلمتين مختلفتين .

وقد ألقى «اونست ماخ» ، في كتابات شتى ، ضوءا قويا على سمات  
ما يسميه «المكان الفسيولوجي» في مقابل سمات المكان الهندسى (١٣) .  
فأولهما متعدد ، وحافل بالتنوع في كل صورة من صورته فهناك مكان بصرى  
على مدى كبير وعلى مدى صغير ، وأمكنة لمسية وسطي ، وأخرى ضئيلة ، وكل  
مكان منها متمركز حول جسم شخص ، وهذا المكان محدود ، وهو مختلف  
الجنس داخليا ، لانه في هذه الحالة لا تكون للمناطق المحدودة نفس سمة  
المناطق الأخرى . وهى مختلفة الجنس أيضا بمعنى أن لا شئ يتحرك فيها  
بدون تشوه ، فهى تتسم بتغير الخواص الفيزيائية بحسب الاتجاه ، لأن  
كل الاتجاهات فيها ليست لها نفس الخواص . ويقول ان بعض هذه  
الاماكن تشبه الاماكن الريمانية : فهكذا مثلا مجموع الجلد ، وهو نسق  
متصل من الاشارات يرتد في جميع الاتجاهات نحو نفسه . وما أكثر  
أنماط عدم التساوى من كل نوع ، بحيث تستبعد هذه الأنماط شيئا  
فشيئا لتكون مكانا فريدا ، متجانسا ، لا تتغير خواصه الفيزيائية بحسب  
الاتجاه ، لدينا كأنه الصمغ ، لا متناهيا على غرار المكان الذى وضعه ديكرت  
أو كنط ليجعل منه صورة قبلية !

وفضلا عن هذا ، فان هذه الأمكنة الفسيولوجية فردية للغاية ،  
ومتغيرة حسب الظروف ، ومراحل الحياة ، ودرجات الثقافة . وليس  
فى مقدورنا إعادة صنع ما قبل تاريخها الا بالمائلة ، وبطريقة افتراضية ،  
لأننا منذ توفر بعض الوثائق لدينا ، نجد هذه الوثائق متعلقة بأناس  
أتمت الحياة الاجتماعية تشكيلهم . وهذا العامل الجديد يرضى نزوعنا  
العقلي من جانب معين : لأنه يحمل إلينا مكانا موضوعيا صحيحا ، وملزما  
لكل من يشارك فيه . ولكنه من جهة أخرى يقتضى بين الأشياء اختلافات  
جديدة ، تعينها أولا البنية العضوية للمجتمعات ، مثلما تجد بنية جسمنا  
نفسها فى الأمكنة الفسيولوجية . ويقول دوركايم وموس : « لدى كثير  
من الشعوب يتفاضل المكان تفاضلا عميقا بحسب المناطق : لكل مكان  
منها قيمته الشعورية الخاصة . وترتبط هذه القيمة بمبدأ دينى خاص ،  
وبالتالى يتصف المكان بخصائص قائمة برأسها تميزه عن كل مكان  
آخر » (١٤) . والمكان لدى شعوب معينة متحرك ، بمعنى أن القبيلة  
تحمله معها فى تنقلاتها ، فتترتب المناطق بنظام معين أثناء السير ، وتستقر  
عندما تعسكر القبيلة وفق طريقة توزيع العشائر . ولدى الشعوب الأكثر  
استقرارا يغدو المكان ثابتا وفق الجهات الأصلية ، ولكنه يظل متمركزا

ومتفاضلا في تفرعاته (١٥) . وهذه السمة - انش تتفاوت في بروزها - تظل قائمة أمدا طويلا . والتعبير بقولهم «سرة العالم» كان مطبقا في منف لدى المصريين في العهد الفرعوني . وكان مطبقا لدى الاغريق في دلف ، وفي جزائر الفصح لدى سكانها . ونحن نعلم أن الصين « امبراطورية الوسط » .

ولا شك في أن قيام مكان اجتماعي يمثل تقدما للعقل ، بالقياس إلى الفرد المنعزل ، وما يجب أن يكون عليه تقريبا في هذا الصدد طفل صغير . فهناك أولا تشابه الأذهان فيما بينها ، على الأقل داخل جماعة من البشر متفاوتة السعة والضيق . وعندما يحصل هذا الاطار الذهني على اتجاه ثابت ، مرتبط بحركة النجوم ، فبهذا تبدأ الرابطة العامة ( الشركة ) القابلة للامتداد لتشمل البشر كافة . وفضلا عن هذا يوجد تشابه غليظ فيما بين الأشياء بعضها وبعض عن طريق ربطها بجهة معينة . ولكن من ناحية توجد في هذه المفهومات البدائية عناصر للفردية الجماعية - ان جاز هذا القول .- لتفاضل المكان في المجتمع الواحد حسب تنظيمه ، ولتباين أمكنة المجتمعات المختلفة . وتبين أيضا في هذه المسألة ثنائية ما يسمى الرابطة الاجتماعية ، من حيث أن المجتمع المحلي أو المجتمع الكبير يعمل في اتجاه القيم العقلية ، فهو ككل اجمالي نظام عضوي متفاضل في أجزائه ، ويقف موقف التضاد ( أو التقابل ) بازاء سائر الكيانات الكلية الاجمالية . فاذا كان العقل ابن المدنية ، فمن الواجب الاعتراف بأن له أخا يناصبه العداء ، ويجد العقل عناء شديدا في زعزعة سيطرته .

١١ - ان ضروب التقدم التي أحرزتها فكرة المكان في العصور التاريخية أقل جسامة وأقل تنوعا من ضروب تقدم فكرة الزمان . ومع هذا فمن الممكن أن نلاحظ أنه لم توجد بعد كلمة تدل على ما نعنيه بالمكان بل تعني الكلمة التي لديهم « الأين » ، فالأين الداخلي للجسم هو امتداده والأين الخارجي هو الحيز الذي يشغله ، وهو دائما محدود ومتناه . ولديهم كلمة « خورا » التي تدل أصلا على البقعة التي يسكنها شعب ما . وهذه الكلمة اذا دخلت عليها أداة التعريف فصارت « أي خورا » دلت على أتيكا بالنسبة لأثينا . وهناك بحث حول استخدام أفلاطون لهذه الكلمة ، وهل استخدمها بمعنى شبه ديكرتي : فقد افترض « تسييلر » و « لوتسلافسكي » ذلك ، وأنكره « بروشاد » ، ويبدو أن لديه لذلك أسبابا وجيهة . فافلاطون يستخدم ذلك اللفظ « خورا ايدون » مضافا اليه اللفظ الدال على المثل بمعنى « تيبوس » أو « اذيرا » أي الوطن الذي تقيم فيه المثل . وخلاء ديموقريط « توكمينون » هو أقرب ما يكون إلى

ذلك ، فهو غير معين ، وغير منقسم ، وبدون خواص • ولكن تلاميذه سرعان ما افترضوا بينهما فرقا أصليا ذاتيا ، بأن جعلوا للذرات حركة طبيعية هي السقوط ، مما يفترض أعلى بالاطلاق وأسفل بالاطلاق •

وهذه « العقلنة » ، مهما يكن من عدم تمامها ، كانت ولم تزل معدودة من المفارقات • وقد ناقشها أرسطو ، فعنده أنه لا يمكن القول بخلاء منفصل والا صار عدما محضا ، ولا بغير معين متحقق بالفعل • لابد إذن من القول لا بأن العالم محدود فحسب ، بل — مهما بدا ذلك لنا غريبا — لابد من القول أيضا بأنه لا يوجد خلاء حول السماء الأولى : فليس في وسع أى شيء أن يكون أكبر منها • فضلا عن هذا ، فإن المكان عبارة عن مناطق مختلفة في الكيف • فهناك مركز وفيه الأرض ، لا صدفه بل لأن بينها وبين المركز طبيعة مشتركة • وحول هذا المركز منطقة الأجسام الثقيلة التي تأتي الى هناك من تلقاء نفسها لأن هذا « ايكويون تيبون » أى « أينها الخاص » ، على نحو ما تأوى الى دارها • وكذلك فإن محيط العالم ، أى أعلاه ، هو المحل الخاص بالنار ، تصعد اليه بحركة طبيعية • فالامتداد غير متجانس من حيث هو شيء واقعي • ولابد أن رؤى الهندسين — في ضوء ما قاله أرسطو عنها — كان لها عليه وقع شبيه بوقع « ايكاري » من تأليف كاييه ، أو « انباء من لا مكان » التي ألفها وليم موريس ، على أحد علماء الاقتصاد • ولكن هذه التطلعات الطوباوية قد انتهت في خاتمة المطاف بأن وجدت لها مكانا في العقل المنشأ وفي الواقع الذي هو معياره •

وفي وسعنا مع هذا أن نتساءل : ألا يمضى التطور العصري للرياضيات في بعض الأمور في اتجاه مضاد للسير نحو الهوية : فهكذا يبدو الحال بالنسبة للفراغات التي لها « ن » من الأبعاد ، والفراغات المتفاضلة بمعاملات انحناء ، سواء كانت عامة ، لا محلية أو متغيرة •

ويجب أولا أن نلاحظ أن المكان الكلاسيكي ، بنمطيته الكاملة ، يظل مكان الإدراك الحسى المشترك ، سواء لدى المساح ، والمعماري ، والمهندس • ولا اعتبار لغيره في مشكلة من مشكلات الفيزياء أو الكيمياء المعتادة ، ولا في مسألة بيولوجية ، ولا في لائحة عامة أو قرار قضائي • فهو إذن نمط أداة للعقل المنشأ •

وفيما يتعلق بالنظرات الرياضية العليا التي تتيح تبديلات في فكرة المكان العامة ( المشتركة ) ، فثمة وجوه مختلفة يجب أخذها في الاعتبار :

هناك من جهة التشابهات التي ترضى العقل المنشأ كل الارضاء ، ومن جهة أخرى هناك الجوانب التجريبية التي تدخل تنوعات كانت مجهولة حتى ذلك الحين ، وعلى حد قول بوانكاريه « هم ضيوف جلد يجب استكانهم » . وكنا خليقين أن نتبين من وقت طويل طبيعة العقل لو أننا ميزنا دائما بين « ضروب التقدم العلمي » التي هي زيادة في عدد الوقائع المعروفة ، وبين « ضروب التقدم العلمي » التي هي زيادة في العقلية .

وحالة الفراغات ( الأماكن ) ذات الأبعاد بأى عدد انما هي من النوع الثاني من ضروب التقدم العلمي . فكل المحاولات لاستنتاج ضرورة الأبعاد الثلاثة استنتاجا قبليا باءت بالفشل : فليس هناك أى سبب كاف للصعود الى هذا العدد ولا للتوقف عنده . وانما هو ضرب من الواقعة الغفل الذي لا يقنع العقل . ونتخلص منه بأن نقول ان المكان ( الفراغ ) العقلي لا يتضمن في ذاته هذا الفرق المعين ( التخصصي ) ، وانه يقبل بمقتضى حقه أيما عدد كان من المتغيرات ، وانه ليس في هذا التعيين الا خاصة فيزيائية وفسيولوجية ، كما هو الحال بالنسبة للمريخ ، فله في واقع الأمر كوكبان تابعان ، أو كما هو الحال بالنسبة للنمل ، فله في واقع الأمر ست أقدام .

ومعاملات الانحناء المتنوعة في الفراغ الواحد تمثل بداهة فقدانا للهوية ، ولكننا نرضخ لذلك لأن هذا الفقدان للهوية يتيح من جهة أخرى تشابهات على درجة عظيمة من الأهمية ، تأتي في مقدمتها الجاذبية ، وهي خاصة فريدة في بابها مع « تشوه » الفراغ ( مظهره واضح ومميز ) بقرب الأجسام العابرة « فاجاذبية تعد وجهها من وجوه الهندسة » (١٦) وهي مزية ارتدادية واضحة وجسيمة . ولكن النقص المقابل لذلك من جهة أخرى يخفف منه التعاقب المنتظم للفراغات ذات ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥٠٠ من الأبعاد . ونحن نعرف في الواقع خطوطا لها انحناءات متنوعة في المستوى الواحد ، وسطوحا لها انحناءات متنوعة في الفراغ الاقليدي . وليكون من غير السوى ألا يكون الحال بالنسبة لفراغ ذي ثلاثة أبعاد كالحال بالنسبة لفراغ ذي أربعة أبعاد ، وهلم جرا . وبذلك نجد قيمة التماثل والنمطية ، أو بالاختصار قيمة الهوية المثل موضع احترام . وتشابه الأشياء فيما بينها يمكن أن يتقدم في طرق متنافسة . وما يسمونه في الرياضيات « ملاءمة » - وهو لفظ غامض وملتبس بعض الشيء - انما هو أشبه بأفضل العوالم الممكنة عند لايبنتز ( وهو ما لا يمكن أن يكون الكمال المطلق ) : فهو تدبير يؤكد للمجموع الاجمالي أقصى درجة من الهوية ، ولو بثمن من تفاضلات ثانوية معينة .

ونلاحظ أيضا أن نظرية النسبية ، بإقامة المكان/الزمان تنزع الى جعل هذين المعنيين معنى واحدا ، وهما معنيان أقيما وتعقلنا أول الأمر ، كل منهما لنفسه على حدة وبصورة مستقلة . هذا ما تنزع اليه النسبية ، ولكنها لم تنجح في ذلك الا جزئيا ، لأن الصيغة نصها :

$$و ف ٢ = د س ٢ + ز ص ٢ + ع ٢ - س ٢ د ٢ ، ٢ هـ$$

والحد الأخير ليس له نفس صورة الحدود الثلاثة الأولى . ومع هذا ففيها تقدم في اتجاه الذاتية ، وعلى هذا الأساس يسيغها العقل . وكما لاحظ اميل مايرسون ، كثيرا ما نجد في أفضل عرض للنظرية النسبية تأكيدا بأنها توصلت الى أن تجعل الزمان بعدا رابعا للمكان . وليس هذا صحيحا تماما ، لأن ن لا تتأثر فقط بمعامل خيالي في صياغة منكوفسكي ، بل تحتفظ بسمة عدم القابلية للقلب ، وهي سمة لا توجد في س، ص، ع . ولكن السهولة التي يقفز بها المرء فوق هذه الاختلافات ، ليتحدث عن تشابه ، تدلنا الى أى مدى تعد الحركة في هذا الاتجاه أمنية للذكاء (١٧) .

١٢ - ومن بين بناء جداول المقولات ، نجد البعض يشتقون العدد من الزمان ، ونجد بعضهم الآخر يشتقونه من الزمان والمكان ، ونجد فريقا ثالثا يشتقونه من المكان وحده . و «هاملان» يريدنا سابقا على الزمان والمكان ، ومشتقا من فكرة العلاقة دون سواها (١٨) . وبتطبيق المنهج الذى اتبعناه حتى الآن ، نرى العدد ناتجا من جهد موجه للفكر ، معبرا عن اتجاه تنحو اليه جزئيا الأشياء المعروفة ، وجزئيا فحسب . ثم هو بعد ذلك تعبير عن هذه المقاومة وعن هذا الجهد فى الوقت نفسه . والمشكلات التى أشرنا اليها منذ هنيهة سيئة الوضع : فالواقع أن معانى الزمان ، والمكان ، والعدد ، متوافقة وليست متراكبة . والعقل لا ينمو كسلسلة ، ولا كشجرة ، بل كنهر فيه قوة موجهة ، هى الثقل ، توحد وتخلط مياه منابع كثيرة متنوعة وفق ما تسمح به عوارض التربة . والسؤال عن سبق العدد على الزمان ، هو بعينه السؤال عن سبق دجلة على الفرات .

وأول مصدر ( منبع ) لما سيصير فكرتنا عن العدد هو التعرف على تمام مجموع اجمالى من خلال الحضور الفردى لمكوناته : فالرعاة يفتنون فورا الى غياب هذه الدابة أو تلك . وهذه الملكة أكثر نموا فى الوقت الحاضر لدى غير المثقفين منها لدى العلماء . ويبدو أنها كانت على هذا النحو لدى شعوب معينة (١٩) وبدرجة تذهل الخيال . ومن يفعلون هذا لا يقومون بالعد أو الاحصاء بمعنى الكلمة ، ولكن هذا الاجراء يظل كامنة تحت معنى العدد ، الذى جاء رديفا له . من بعض الوجوه .

وحينما تكون الأشياء أكثر عددا أو أكثر تشابها مما ينبغي بحيث لا يمكن التعرف عليها فرادى ، كحببات القمح مثلا ، ففي المقدور أن يكون هنالك احساس اجمالى بتفاوت الحجم أو تفاوت الثقل . ولدينا هذا الاحساس ، وان كان قد أضعف منه استعمال المتر والميزان . وكذلك الشاعر الذى لا يحصى عدد ايقاعات شعره ، أو « توبغر » الذى كان عليه أن يؤدى ثمن طعام قطيعه لدى الفلاحة التى لا تعرف العد ، فكوم لها قطع النقود الى أن قالت له « كفى » . هذا الشعور فى نظرنا ، وسيلة تقوم مقام العدد . ومن وجهة النظر التاريخية هو مسلمة طبيعية سيقوم العدد بمقلنتها .

ومن المستبعد أن يوجد تفاضل فى تقدم التفكير العددي ، فدراسة الشعوب ذات الحضارة الدنيا دلت على وجود نظم تختلف فيها أسماء الأعداد بحسب اختلاف الأشياء : فأربعة لا تقال بنفس الطريقة عن البشر ، والزوارق ، والثمار . ولا بد من درجة معينة من الثقافة لتصور كل عدد كأداة كلية . ونحن نعرف أوضاعا وسطا : تقدير الكل بالقياس الى وحداته عن طريق استعمال أجزاء الجسم المختلفة ، بترتيب تعسفى ، ولكنه ثابت : الخنصر ، والبنصر ، والوسطى ، والسبابة ، والابهام ، والقبضة ، والساعد ، والكوع ، الخ . . . . . فأين تقدم العقل هنا ؟ هو أولا فى كون الفروق بين الأشياء ذات الطبائع المتباينة تستبعد : عشرة رجال ، عشرة خيول يعبر عنها بنفس الموضع من الجسم « فالعدد فئة الفئات » . ولكن هناك ما هو أكثر من هذا : سلسلة من الأشياء تصل الى الكتف . ولنتناول نفس المجموع الاجمالى بترتيب آخر ، فتظل الاشارة النهائية هى بعينها . وهذا « ثابت » ( غير متغير ) سيستولى عليه العقل فيضفى على هذا الحد الأخير دورا هاما : فيصبح المدلول الرئيسى لهذا المجموع الاجمالى . ويمكن تبديل الاشارات بحسب الأشياء ، أو تبديل الأشياء بحسب الاشارات . وإذا رفعت منها واحدا - أيا كان - فستظل الاشارة التى وقفنا عندها مختلفة عن الأولى ، ولكنها ثابتة أيا كان الشيء المرفوع . ومن ثم النظرية العامة القائلة : « ان الأشياء من حيث هى معدودة تعتبر جميعا متطابقة تطابقا كيفيا فيما بينها » . ويتبين هذا جيدا من أننا لا نستطيع العد الا اذا أخضعنا جميع الحدود لتسمية واحدة . وكما قال أستاذ برغندى ممتاز للرياضيات : « لايجوز جمع الخطب مع الزجاجات » متى كانت الأشياء متباينة للغاية ، أو منظورا اليها من حيث تباينها ، فعدها غير مستطاع ، بل تكون مجموعا غير المجموع العددي ، كأعضاء الجسم الحى ، أو عناصر المنظر الطبيعى .

ومتى تم اقامة هذه الفكرة عن العدد ، مكونا من وحدات متطابقة فيما بينها ، نجم عن ذلك :

**أولا -** ان أيا من وحداته لا يمكن أن تكون نهاية تسلسل ، لانها جميعا ذات خصائص واحدة ، فتسلسل الأعداد اذن غير محدود .

**ثانيا -** عملية اضافة وحدة الى سابقاتها ، هي دائما عين ذاتها ، ومن ثم الاستدلال الشهير بالتراجع ( أو النكوص ) . ولئن لم يكن له فى الرياضيات الدور المانع الذى عزاه اليه بوانكاريه ، الا أنه يحتل فيها مكانا فى الصف الأول .

والتنميط تام : « ففى الامكان بناء التحليل بالكلية بواسطة معنى العدد الصحيح والمعانى المتصلة بجمع الأعداد الصحيحة : ولا جدوى من اللجوء الى أى مصادرة أخرى ، أو أى معطيات من التجربة . وفكرة الالامتنهى التى لا خفاء فيها فى الرياضيات ، تنتهى الى هذا : بعد كل عدد صحيح يوجد عدد آخر صحيح » ( ٢٠ ) . وقد انتابت « تازى » الوسائس فيما بعد حول كلمة « يوجد » : فعبرة عن أى شئ هذا الوجود؟ فليس ثمة فى مكان ما أعداد على نحو ما توجد أشجار النخيل فى افريقيا . ولكن السمة المعيارية التى أدخلناها عمدا فى تعريفنا للعقل تبدد هذه الصعوبة : فقولنا « يوجد » معناه ان كل وحدة أخيرة مؤقتا فى مجموع قابل للاحصاء ، « من حقنا » أن نضيف اليها وحدة أخرى ، وذلك لأن العقل المنشئ يوصينا - الا اذا وجد شرط يقتضى العكس - أن نعتبر هذه الوحدة متطابقة تماما من حيث طبيعتها مع كل الوحدات التى جمعت من قبل ( ٢١ ) .

فلا يكون العدد ، المكون على هذه الصورة ، الا معقولا بحتا ، مرضيا تمام الارضاء حب الوحدة وحب المطلق . ويجب ألا ننسى هذا :  $1 + 1 = 2$  : هذا ليس صحيحا الا اذا كان الواحد الأول مطابقا للواحد الثانى ، ولكنه اذا كان مطابقا له مطابقة مطلقة اختلط به . وفى المنطق  $1 + 1 = 1$  أو  $1 = 1$  . فالعدد قد خلقه تشابه الأشياء فيما بينها ، ولكنه يتلاشى اذا مضينا بهذه المشابهة الى أقصى مداها .

فهو لا ينتمى اذن الا الى العقل المنشأ ، ولا يحتفظ من المعطى الا بما هو ضرورى بالضبط لتفاضل وحداته ، أى - مثلا - بالأوضاع المختلفة فى المكان ، أو بمجرد افتراض ذهنى بسيط لاختلاف ما ، وان كان غير معين بالكلية . وفى هذا الصدد كان ويدكند ، وكوتيرا ، وهاملان على حق فى



الكلام عن العدد باعتباره قانونا عقليا لا يفترض مسبقا أى قانون آخر . ولكنهم عندما يضيفون الى هذا أنه وظيفة منطقية خالصة ، وأنه معيار المعقولة ذاته ، فانهم يقفزون فى خلاء : فنحن نجد هنا أيضا ثنائية المعرفة التى معطاها المتنوع هو عدوها وشرطها فى آن واحد . والصواب فقط أن نقول أن العدد هو من بين جميع صور التفكير المنطقى ، أكثرها تراجعية ، وأنه الصورة التى توصل العقل الى استخلاصها الى أقصى حد من هذا التبدل ، وأن مهمته أن يدفع بها الى أقصى حد ممكن .

ان العدد الصحيح والمعايير التى تنظم عمليات الحساب الأولية هى ما يفرض نفسه بأشد قوة ملزمة على وعينا . فحينما يكون هناك اختصام، من يقتنع بأنه غالف فى حاصل جمع يلقى نفسه فى موقف لا عذر له فيه . والتاجر الذى يغالف فى العدد ، أو فى وزن الأشياء المسلمة يهبط بقدر نفسه أكثر مما يهبط بقدره من يبيع الحرير الصناعى على أنه حرير طبيعى .

ولكن من جهة أخرى ، فان هذا الامتياز الذى للعدد ، وهو امتياز له مبرره من درجة مشابهته العالية وهو أيضا مبرر للدور الرئيسى الذى يقوم به فى العلوم ، لا ينبغى أن يؤدى لتمجيد أو تقديس العدد ، على نحو ما يحدث كثيرا فى هذه الأيام (٢٢) ، فيصبح سرا يجعل منه لباب الواقع والمعايير الحقيقية . فالعدد لا وجود له ان لم يوجد ما هو محدود . ويمكن أن يقال بمعنى مقبول أن الأعداد تحكم العالم ، ولكنه دوار خطر ، حتى ولو كان ذلك من جهة الحياة الخلقية ، أن نتخيل الأعداد مكونة للعالم .

١٣ - والخلاصة ، انه حدث تراجع (٢٣)، للزمان ، والمكان ، والعدد ، كل منهم على حدة . فلكل منهم سياق اجراء مختلف فى أصله ، ولكن الاتجاه فى جميعها واحد : ينمو دائما صوب امتصاص الزمان فى المكان . وكان موافقا للعقل أن يحاول الانسان ملاءمة مقابلة لهذا ، تسمح بتشابه المكان والعدد . وهذا ما حدث ، وقد التقينا عرضا بوجوه معينة من هذا الاجراء .

لقد بدأ الفيشاغوريون هذا العمل عندما أmapوا اللثام عن تماثل الأعداد والأشكال ، فلديهم أعداد مثلثة ، ومربعة ، ومختلفة الأضلاع ، والمتبقية من متوازى الأضلاع . وقد مضى هندسيو الاغريق بهذا الأسلوب الى مدى أبعد عندما عرفوا الدائرة بالطول الثابت لنصف قطرها ر ، والقطع الناقص ( الإهليلج أو البيضاوي ) بأن  $r + 2 = n (r, r)$  هما الشعاعان

المتجهان ) وعرفوا القطع المكافئ بأنه  $\text{د} = \text{د}^2$  ( ر ر ) ، هما هذه المرة المسافتان من كل نقطة على الدليل حتى البؤرة ) الخ ٠٠٠ ولكن هذه الطريقة لم ترد الشكل الى العدد الا عن طريق اشارات كمية ، تختلف باختلاف الأشكال المرسومة ٠ وقد رد القرن السابع عشر هذه التعيينات الكمية الى الوحدة مستخدما نفس نظام الاحداثيات الملقب على جميع الأشكال المرسومة ٠ ففي هندسة ديكرت ( التي لم يوجد بعد فيها - كما لوحظ - تعريف عام للخط المستقيم ) نرى صورة وسطى للمشابهة ٠ ويبين استخدام الاحداثيات القطبية - أو غيرها من النظم - أن هنا أيضا تشابها يمكن السعى وراءه بطرق متنوعة ، ولكنه لم يدفع به الى أقصى حدوده ، برغم الرجحان الكبير لاعتبار العمود الثلاثى الأوجه مرجعا ٠

لقد تم « تعميم » العدد ليسمح بهذا التطبيق على المكان ، فصار عددا مشروطا ، وكسرا ، عددا أصم ، وعددا وهميا ، وعددا متناهيا فى الصفر ، وعددا لامتناهيا ( ٢٤ ) ٠ « ان اللوغارتم المتناهى الصفر عبارة - فى النهاية - عن اصلاح الخطأ الأصل الذى اقترفه المرء ، عن طريق محاولة تفتيت ما هو متصل ، وعد ما هو لامتناه ٠ أى بعبارة أخرى أن نفرض على المقدار قانون العدد » ( ٢٥ ) ٠ ولكن هذه المسيرة طبيعية جدا لدى العقل ، بحيث نجد الآن صعوبة فى عدم اعتبار الخط المستقيم مصنوعا من عدد لامتناه هو عدد جميع نقطه التى يمكن حصرها ، وبحيث تحملنا جاذبية مغرية على أن نرى فى أ صورة منحللة ل ١ + ب ت ٠

ومما لا شك فيه ان العدد قد تعقد بداهة بسبب الاقتصار على اعتبار العدد البحث من حيث هو مقولة أو شبه مقولة ٠ ولكن العمليات على العدد اكتسبت نمطية كانت تنقصها فى الأصل ٠ وعن طريق هذا التعقد أصبحت العمليات العكسية مشروعة على الدوام ، وكانت محدودة جدا فى الحساب الأولى : فصار هناك معنى ل ٥ - ١٠ ، ٥ مقسومة ب ٧ ، بل و ل ٧ - من وهناك أيضا تنميط فى أننا نجد الأعداد الصحيحة فى الكسور ( كما فى حالة  $\frac{1}{2}$  حيث م = ب ن ) ، وأيضا بصفة عامة فى الأعداد المركبة من

كل نوع ٠ ومع هذا ، فهذه المزية الأخيرة ، والحق يقال ، مشتركة بعض الشيء : فهى مشتقة من المثال الشمولى أو الاجمالى أكثر مما هى مشتقة من المثال الكلى ٠ فهنا على كل حال خليط غريب ( فريد ) من الأرباح والحسائر ، ومن عدم الملاءمات العقلية ( تنوعات ) ومن المكاسب العقلية

( تنميطات ) نشأ بينها توازن في الحسابات ، مفيد في اجمالها قطعاً .  
وعلى العكس من هذا ، تعدلت فكرة المكان بفكرة العدد ، ولكن أيضاً في  
اتجاه التعميم . فأبعاد المكان المدرك حسيًا توقفت عند البعد الثالث :  
وتسأل العقل لماذا ، مع أن المتغيرات يمكن أن تكون ٤ و ٥ و ٦ و ١٠٠ وبأى  
عدد كان ؟ واعتبار الكثرية لأى عدد كان من الأبعاد يتفق تماماً - كما  
رأينا - مع كثرية انحناء الفراغ ، التي أوحى بها السمة المنطقية التي  
لا يمكن البرهنة عليها لمصادرة اقليدس ، والتي لا يترتب على نفيها أى  
تناقض . ومن ثمة مفهوم « الهندسة نظاماً منطقياً خالصاً » (٢٦) .  
وبدون أن يكون الخليط من صور الزمان والعدد دافعاً كتراجع صور المكان  
والزمان والعدد ، مأخوذاً كل منها على حدة ، إلا أن المعايير التي تعبر عنه تظل  
مبررة بامتياز ( أفضلية ) ما هو ذاتي ( عين الشيء ) على ما يباينه : وذلك  
الى حد معين ، عندما يتعلق الأمر بالتقدم عن طريق مشابهة موضوعات  
التفكير فيما بينها . وهذا الامتياز أشد دمجاً عندما يتعلق بتشابه  
موضوعات المعرفة للقواعد التي يفرضها الفكر على نفسه .

وأخيراً ، سواء تعلق الأمر بالزمان أو المكان أو العدد ، نتبين مدى  
جسامة نصيب الاختراع الانساني في بروز صور هذه الثلاثة على التعاقب ،  
وكم نحن بعيدون عن أن نجد جاهزة في التجربة هذه الصور العقلية  
التي نخدمنا بعد ذلك بكل قوة في تفسير التجربة .



## الفصل الثالث

# السبب الكافي : العلة ، والقانون ، والمادة

( العلة والعقل : - الاصول المتعددة لفكرة العلة .  
سمتها القصدية . العلية والهوية . منهج الاقتطاعات  
المتعاقبة - وهم المصدم النهائي - القوانين . ارتداد  
فكرة المادة )

« السبب الكافي » على نحو ما أبرزه لايبنتز ومدرسته تصور وحدوى  
ينم على علم ، وينتمى الى درجة متقدمة من الارتدادية ( ارتداد التنوع الى  
الوحدة ) . ويحاول شوبنهاور القيام برد فعل ضد هذه الوحدة ، وذلك  
فى رسالته الحافلة بالملاحظات العميقة والعثرات المنطقية عن « الجذور  
الأربعة » لهذا المبدأ . فهو يريد أن يبرهن على أن « مبدأ السبب الكافي  
تعبير مشترك لأربع علاقات مختلفة تماما ، وكل علاقة منها قائمة على قانون  
خاص ومعروفة قبليا » (١) وهو يوافق بلا شك على أنه من الممكن استخراج  
منطوق واحد بالتجريد ، ألا وهو : أنه لا يوجد شيء فى التجربة الا وهو  
مفوض من شيء آخر . ولكن هذا ليس الا تبسيطا منطقيا نرى من الواجب  
أن نتخذ منه موقفا . ففى نظره أن هناك شيئا قبليا ، بيد أنه متنوع .

لابد اذن من المضي الى أبعد من هذا • فلنأخذ السبب الكافي بمعنى العلية التي تربط الظواهر المدركة حسيا فيما بينها (٢) أو تربط المبدأ بالنتيجة ، أو بمثابة تحديد لكميات أحدهما بواسطة الآخر ، أو بمثابة تعليل للأفعال • فكل علاقة من هذه العلاقات كان لها بالفعل تاريخها ، وتنبع من مصادر متعددة ، تحت ضغط موجة لما أسميناه العقل المنشئ •

ان الأقوال التي من قبيل « كل ظاهرة فلها علة » و « عين العلل تنتج عين الآثار » هي بلا شك المبادئ التي تعزى عادة الى العقل • ولكن ما هي العلة ؟ هذا المعنى يمثل أصلا متعدد التكوين وتقدما محسوسا جدا صوب هوية متزايدة الاتضاح ، من الحد الذي صدر منه الى الحد الذي يسعى اليه •

ان لمعنى العلة أولا مصدرا قضائيا ، شأن أفكار عقلية أخرى كثيرة ، وليس من المستغرب عندما نفكر في الوظيفة الحكيمة للعقل ، التي سبق أن تكلمنا عنها • و « أيتيا » هو اللفظ اليوناني الدارج والفني في آن واحد لهذه الفكرة ، ومعناه خصومة أو اتهام ، وأيضا ادانة • و « أيتيوس » معناها مسئول ، وهي مشتقة من « أيتيو » طلب من المسئول أن يجيب ( ولا سيما بمعنى يؤدي حسابا عن )

وفى اللاتينية لفظ « كاوزا » معناه في آن واحد علة ، بمعنى « الذي ينتج » ، وبمعنى قضية أو مرافعة • وعلة فى الألمانية هي « أورزأخي » ، فاذا نزعنا منها المقطع الأول ، « أور » صار الباقي بمعنى موضوع قضائي (٣) •

وأول تأمل فى العلل يجعل منها فاعلين مماثلين للارادات البشرية • فجوبيتر علة المطر والصواعق ، و « ايول » يطلق العواصف • بل ومن المحتمل جدا أن العلية الفيزيائية كانت مقصورة بديا فى مواجهة ما يعاني منه المرء ، أو يشكو منه أو يثار منه • ومن المعروف لعلماء الاجتماع أن الجائحة أو الحادث أو الوفاة يعد تلقائيا من فعل سحر ضار • وهذا النزوع طبيعى جدا ، حتى أننا نراه فى وقتنا الحاضر يبرز من جديد فى بعض الأوقات • والمسئولية نفسها تعرضت لتحولات : فمن المعلوم أنها كانت بديا مسئولية جمعية ، قبل أن تغدو فردية : ولكن على الحالين نجد العلة « هي من تلقى عليه اللوم » أو « ما تلقى عليه اللوم » • وقد بقيت آثار من هذه السمة فى أكثر صور هذه الفكرة توسعا •

والعلة فى هذا التصور دائمة ، لا تستنفد تأثيرها ( سلطانها )

بممارسته • فالعدو سيهاجمنا مرة أخرى ، واللص سيسرق • هذه هي فكرة « العلة الفاعلة » التي تقابل فلسفيا « العلة الفاعلة » أو العابرة ، التي تستنفذ نفسها باحداث أثرها ، على غرار الاشياء القابلة للاستهلاك • وبين العلتين تناقض معين • فكلما أحسنا فهم امتداد ظاهرة في ظاهرة أخرى ، قل استنكارنا للفاعل •

ولكن كما لوحظ كثيرا ، لا تجهل أقدم المجتمعات أو أقلها حضارة الفعل الآلى ، وهذا مصدر آخر تماما لفكرة العلية • فلا يخرج أحد للصيد بدون التعاويذ التي يرون أنه لا غنى عنها لظهور الطريدة ، واتاحة قتلها ، ولكنهم يعلمون كذلك أنه ينبغي أيضا ضربها بالحرية ، أو رميها بسهم • فالفعل اليدوى ها هنا هو الذى « يسبب » الأثر المنشود ، ويعون انهم ينفقون فى ذلك قوى ينبغي عليهم تجديدها • ويضاف الى هذا الوعى رافد آخر : فقد جعلتهم الصدفة ، أو الملاحظة ، يفتنون الى أنه بعد حدث من نوع معين ، أو بعد تمام فعل معين ، ينتج بانتظام حدث من نوع آخر ، وأن الأول علة للثانى • فالاحتكاك ينتج النار ، والنار تسود الخشب وتستهلكه ، وتصهر الشمع ، وتصلب الصلصال ، والصدمة تكسر قشرة الثمرة الصلبة • ولا ريب فى أن العلة هنا علاقة بين طرفين ( أو حدين ) سيعدهما التفكير المتقدم مرتبطين بقانون • ولكن لا نزاع فى ان هذه العلاقة من تلك العلاقات التي يشار اليها فى كافة اللغات بعين الكلمات التي تشير الى العلاقة السابقة ، ويخلط الحس المشترك بينهما : فالتجارب المعاشة التي توغز بها دائما انما هي جداول تتكون منها فكرة العلية •

واليك علاقة ثالثة من لون مختلف ، ألا وهي تولد الكائنات الحية ، ففي احدى عشائر افريقيا التي يذكرها « دينيت » (٤) يتمثل الشكل العام ( سكيما ) العادى للعلية على النحو التالى :

$$\left. \begin{array}{l} \text{علة مذكرة} \\ \text{علة مؤنثة} \end{array} \right\} \text{أثر متوسط} \left\{ \begin{array}{l} \text{مذكر} \\ \text{مؤنث} \end{array} \right\} \text{أثر ختامى} \cdot$$

بيد أن هذه الصياغة توحى بدرجة من الملاحظة متقدمة ، لأننا نجد أمثلة لعشائر غير متحضرة لا تقرن بين الحمل والولادة وبين العلاقات الجنسية ، وعلى كل حال ، من أقدم التجارب وأكثرها استمرارا بالنسبة للزراع ومربي الحيوانات أن تنتج الكائنات الحية بعضها من بعض • والعلة الفيزيائية عند الاغريق تتخذ شكل شجرة أنساب الآلهة • بل لقد لوحظ أن فى الديانات والفلسفات الراقية طريقتين لامثال الله علة للعالم • اما بطريق الخلق أو

الصنع ، أى علاقة الصانع بصنعتة أو العامل بعمله ، وهذا هو النوع الاول من العلية الذى رأيناه أنفا - واما وحدة الوجود والتولد ، فאלله ينبج الكائنات كما ينبج الوالدان الطفل ، وكما تنتج البيضة الطائر الذى تحتويه بالقوة .

وهذان الأسلوبان فى تصور العلية الالهية لا تستنفدان الامكانات: فهناك مصدر آخر وشكل آخر لهذه العلاقة فى التجربة الداخلية للفصد ، بأوسع معانيه ، وللجاذبية التى تقود الى امتثال الله علة غائية للعالم . فهكذا نجد اله أرسطو الذى يحرك جميع الأشياء من حيث أنها تنزع اليه . وليست هذه العلة أقل أنواع العلل طرافة ، اذا كان كنه العقل أنه قيمة، وحكم معيارى ، وليس اثبات واقعة (٥) .

١٥ - هذه بعض (٦) أصول معنى العلة : فهى تلخص مجموعة متنوعة من العلاقات المختلفة ، وموضوعات التجربة المعاشة . ومع أن العقل المنشأ ينزع منذ زمن بعيد الى امتثالها تطبيقات لعلاقة واحدة ، الا أن هناك كثيرا من الخيال فى هذه الوحدة وهذه البساطة . فمن جهة يكفى أن نحلل فكرة العلة فى استعمالاتها المعاصرة لكى نرى الى أى مدى تحتفظ بآثار من هذه التنوعات الأصلية . ومن جهة أخرى يمكننا أن نرى كم هى واقعة تحت حركة تنقية تنزع الى استنفاد هذه التنوعات باجتهاها صوب مطابقة متزايدة بين ما يكون العلة وبين ما يكون الأثر . وليس معنى هذا أن هناك محلا لازدراؤها ، وأن السعى لمعرفة العلة ليس واجبا عقليا .

ولكن معنى العلة يظل متعددًا ومضطربًا . فتحليل ميل الشهير برمته يفترض انه اذا ما كانت الظاهرة أ معطاة ، فالواجب البحث بين الظاهرات السابقة عليها **الناج** الخ عن ظاهرة أخرى تكون «علة» للأولى . أو بالعكس ، نبحث بين الظاهرات التى تعقبها هـ . و . الخ . عن ظاهرة تكون أثرا لها . وهذا الوضع - كما بينت ذلك بأسهاب فى موضع آخر (٧) لا ينهض على قدميه . فان كانت العلة لابد أن تتسم بواقعة انتاج أثرها باطراد ، فغالبا ما لا يكون أى من الظاهرات السابقة على هذا الحال ، وكذلك الأثر المنشود لو اننا انطلقنا من العلة . وينتهى ميل نفسه الى القول بأن « العلة من وجهة النظر الفلسفية ، هى حاصل الجمع التام لجميع الشروط الايجابية والسلبية فى جملتها ، ومجموع الظروف من كل نوع التى متى حدثت نلتها النتيجة باطراد » (٨) وليس هناك ما هو أصوب من هذا : فالمقاصد الموجودة مسبقا ، ومصالح العاطفة أو الفعل ، هى التى



تسمح في هذه المادة الغزيرة باقتطاع ما نكرمه بتسميته علة . وهكذا عندما يقع حدث ، نسمى من بين سوابقه علة ، اما ما يجبه المخيلة بندرته ، واما ما نريد أن نجذب اليه الانتباه كي نعالجه في مرة أخرى ، واما ما يلقي مسئولية ويمكن أن يستتبع عقوبة أو مساءلة قضائية ، واما - على العكس - ما يمكن ، لأنه يكون حانة ضرورة قاهرة ، أن يصلح عذرا لشخص أسهمت أفعاله في هذا الحدث (٩) .

وإذا كان الأمر متعلقا بظواهر معملية ، فالحال ليس كما هو تماما ، بل يظل اخضاع العلية لوجهة النظر المختارة وللقصد التجريبي كما هو ، على نحو ما تبين ذلك الصيغة القائلة : عند تساوي كل الأمور فيما عدا ذلك . . . لان القائم بالتجريب يثبت بشكل حاسم كل عناصر الموقف الذي سوف ينتج فيه شيء ما ، بحيث لا يترك الا عاملا واحدا قابلا للتغير ، فإذا اقترنت تغيرات هذا العامل بتغيرات في المجموع الاجمالي كان لها بمثابة العلة ، ولكنه لا يكون كذلك الا بهذا الشرط : شرط عدم التغير المذكور آنفا . ها هو غاز يزداد ضغطه ، فما علة هذا ؟ ستكون العلة تغيرا في درجة الحرارة ، اذا كنا قد جعلنا حجم الغاز ثابتا عن طريق الشروط التجريبية . أما اذا جعلنا درجة حرارة الغاز ثابتة ، فالعلة هي نقصان حجمه . وهكذا الحال بالنسبة لشدة تيار نبقية ثابنا ، والعلة تكون أحيانا هي القوة الكهربائية المحركة وأحيانا أخرى هي المقاومة . وهذه حالات على درجة مسرفة من البساطة فالغالب أن تكون العوامل أكثر من هذا عددا ، وعندما يتعلق الأمر بظواهرات بيولوجية كثيرا ما يتحدى تنوعها التجريب ، ولكن فيما عدا هذا التعقيد يظل الموقف كما هو فيما يختص بتعريف العلة .

وأحيانا نبحث تحت اسم العلة عن طبيعة الظاهرة نفسها ، من حيث الميكانيزم ، في مقابل مظهرها الاجمالي - بدلا من البحث عن ظاهرة سابقة لها - فنبحث مثلا عن تذبذب الهواء من حيث هو علة الصوت ، أو عن اقتحام طفيل أو ميكروب كعلة للمرض . وهذا ما سماه بيكون «الصورة» أو «الاجراء الكامن» . ومن الملاحظ في هذه الحالة أن ما يبرر استخدام نفس اللفظ ويبرر الادراج تحت نفس المقولة ، هو السمة العملية لما يجيب عن السؤال التالي : العلة/الماهية - ان جاز تسميتها بهذا الاسم - هي ما يجب العمل فيه لانتاج أو منع ما نحكم أنه مطلوب أو مكروه . وقد ألح بيكون نفسه على هذا الوجه من المشكلة ، عندما بين الى أي مدى تكون معرفة « العلة الصورية » أغنى بإمكانات الفعل من معرفة « العلة الفاعلة » . والواقع أن وجود علة فاعلة يمكن تحديدها لظاهرة ما ، كأنها مفتاح

يمكننا اكتشافه من بين السوابق الكثيرة التي سبقت هذه الظاهرة ،  
 انما هو فرصة كثيرا ما تسنح ، أو على الأقل تبدو كثيرة السنوح ، لان  
 العقل يستولى على العلاقات التي من هذا النوع متى استطاع ذلك . ولكن  
 - من حيث الحق - ليس في هذا ما ينبغي أن نتوقعه ، في حين أن الأقرب  
 للطبيعي أن ما يبدو على سلم الادراك الحسى وكأنه هو بعينه ، قد يكون  
 كذلك فيما يكونه في نظر تحليل أدق .

١٦ - ها نحن نرى كل ما يبقى « غير معقّلن » - ان جاز لي استعمال  
 هذا التعبير - في استخدامنا لمعنى العلية . ومن ثم لا نجد في الفيزياء  
 الكلاسيكية كلاما البتة عن العلية ، اللهم الا في حالات عملية ( مثلا عند  
 البحث عن أى علة أفشلت هذه التجربة ، أو أنتجت اضطرابا في اجراء  
 سير عادة بطريقة مختلفة ) ، ويتشبهون فيها بقوانين لها هذه الصورة :

ي =  $\frac{هـ}{ر}$  ، هـ = ط  $\sqrt{ف}$  ، حيث كل متغير يمكن أن ينصب علة ، اذا  
 ما اتخذنا الترتيبات الضرورية . ولم تغير الميكرو/فيزياء شيئا من هذا  
 الوضع .

ومن وجهة نظر معينة يتم مطلب العقل بصور من هذا النوع : نفس  
 الظاهرات تعقبها بانتظام ظاهرات بعينها . أو على الأصح - بما أنه لا توجد  
 ظاهرات متطابقة تطابقا صارما - ان الظاهرات ذات الاسم المشترك  
 فيما بينها تعقبها ظاهرات أخرى ذات اسم مشترك فيما بينها . فهناك  
 بالفعل صورة بارزة لدور الهوية واعتبار محترم من جانب الفكر لقيمتها  
 العليا تلقائيا .

ولكن يجب أن نرى ما تحت الأوراق : أولا - وكما يقول كمنط بعد  
 تعريف العلية بأنها التعاقب بحسب قانون - لا شيء يضمن أن يكون هذا  
 التعاقب مستمرا وباقيا ما لم يجعله شيء ما ضروريا . ثم لأن هذه العلاقة  
 - من حيث أنها تذهب من غير المتجانس الى غير المتجانس - على شيء من  
 الكثافة ، بحيث يخضع لها الذكاء ولكنه لا يتمثلها . « ترتبط اذن  
 بتركيب العلة والأثر كرامة من المستحيل كل الاستحالة تفسيرها حسيا :  
 فهي ليست عبارة عن بروز الأثر في أعقاب العلة فحسب ، بل يجب وضعه  
 بواسطتها ، ويجب خروجه منها كنتيجة لها » (١٠) .

ولكن ماذا يمكن أن يكون معنى « وضعه بواسطتها » و « خروجه منها  
 كنتيجة لها » ، اذا كانت العلة والأثر - كما قال في الصفحة السابقة -

« شيين مختلفين تماما » ؟ هذه السلطة تظل غامضة خفية بالكلية ، لأنها تتضمن علاقة سرية داخلية بينهما . فإن لم يحلنا هذا الى التصور الاستحيائي العتيق ، تصور العلة الفعالة والخالقة ، فهو يتطلب وجود طبيعة مشتركة بين الحدين ، وأن يوجد في الأثر شيء ما كان من قبل في العلة ، كما تنتقل البلازما الناسلة من الوالدين الى ذريتهما ، وفي هذا الانتقال يتقوم رباط العلية .

وحينما يصبح العالم مشكلة آلية ( ميكانيك ) خالصة - وهكذا تميل العقلانية الى امتثاله ، بشهادة ديكرت ولايبنتز - عندئذ يكون الجواب بسيطا . ها هو جسم مقذوف بحركة على نمط واحد من ا الى ب . فالجزء الثانى من خط سير المقذوف م ب أثر للجزء الأول أ م ، فهو فى الواقع ليس الا استمرارا لعين الحركة من عين الجسم ، ومبدأ القصور الذاتى انما هو التأكيد لهذه الهوية . واذا قسمنا خط سير المقذوف الى أربعة ، أو ستة أو ثمانية أقسام ، عرفنا نفس هذا العدد من الظواهر المختلفة ، وكل واحدة منها أثر لسابقتها وعلة لتالياتها . فالعلة والأثر يمتزجان فى النهاية فى تفاضل الحركة بالنسبة لآى نقطة . والتقسيمات يمكن ، نظريا - أن يكون حيثما اتفق . واذا حدث فى التجربة ان وجدت لحظة تفرض نفسها على انتباهنا بصدمة ، أو انحراف ، أو نقلة من وسط الى آخر ، أو بداية أو انقطاع الرؤية الخ . عندئذ لا يكون تقطيع هذا الثبات حاسما كل الجسم ، ولكن ما يكون العلية يظل هو بعينه ؛ أى هوية يمكن التعبير عنها بالمحافظة على مقادير معينة ( ١١ ) .

وهناك حالات كثيرة فى تجربتنا ترتد الى هذا الرسم الاجمالى ( سكيما ) ، وبالتالى تسمح باحلال قوانين تنطق بثبات كميات معينة محل القوانين العلية . وهذا هو السبب فى أن لايبنتز - مستبقا على أساس الحالة الواقعية للفيزياء ( ١٢ ) - قبل من حيث المبدأ ، وبالنسبة لجميع الظواهر تساوى العلة والأثر من حيث الطاقة ( أو العزم ) . وهى حيثية اعتنقتها أكاديمية العلوم فى قرارها سنة ١٧٧٥ ضد الحركة الأبدية . واستند اليها مؤسسو نظرية حفظ الطاقة . وهذه البديهية اللايبنتزية ( وهى أقدم منه ) « العلة تساوى الأثر » قد اعتنقها « روبرت هاير » فى بداية أبحاثه على قوة الطبيعة غير الحية ( ١٨٤٢ ) واعتنقها فاراداي فى رسالته سنة ١٨٥٧ عن حفظ القوة ( ١٣ ) .

وكذلك « تين » أخيرا ، بعد أن جعل التفسير العلى عبارة عن علاقة أزواج من السمات العامة ، ثم عبارة عن تداخل « وسيط مفسر » ، وهكذا

ذواليك ، قد اضطر للاعتراف بأن المرء مدفوع بهذا إلى حد أو نهاية تمتاز فيها العلة بالآثر ، فتطبيق مبدأ العلية عبارة عن اكتشاف « عين الشيء بين المعطين اللذين يربطهما هذا المبدأ ، ويرتد إلى مبدئي الهوية وعدم التناقض (١٤) . لا إلى هذين المبدأين بالضبط - فليس لهما إلا معنى منطقي - بل إلى « الكرامة » العليا لعين الشيء لدى عقلنا ، ونحن نعلم هذه المرة ما يعنيه هذا اللفظ الغامض ، الذي لم يصل كمنط - برغم خلقيته - إلى فصل مدلوله القيمي .

١٧ - كل تفسير اذن غير تام ، والعقل المنشئ يقتضى شيئا أكثر من هذا ، ما بقى هناك فرق بين العلة والآثر ، لأن هذا الفرق - من حيث هو فرق - غير مفسر ( بفتح السين ) . ولكننا لا نستطيع أن نقفز دفعة واحدة إلى النهاية ، لأن الصيرورة إذا ما فسرت (بضم الفاء) تمام التفسير ، تلاشت . ويوجد ها هنا - كما يوجد في الحالة التي التقينا بها آنفا - ازدواج بين العقل وما يريد أن يجعله معقولا . فلا بد اذن من حل وسط يوافق مقتضيات العقل .

واقامة قوانين عليية أو عددية ( وقد رأينا آنفا ما العلاقة بينهما ) شكل من أشكال هذا التوفيق ( الحل الوسط ) ، لأن ذلك عبارة عن وضع الهوية في علاقة التعاقب بين ظاهرات تعد متطابقة عمليا فيما بينها . ومبدأ العلة الذي يتصل بهذا مرحلة هامة في مراحل تكوين العقل المنشأ ، وينبغي الحذر من زعزعته لدى من لا يستطيعون تجاوزه .

ويحرز المرء مزيدا من التقدم في عين الاتجاه بأن يجعل من الصيرورة نفسها - كلما أمكن ذلك - عملية على نمط واحد ، نمطها الحركة القصورية المعزولة ، وبالتالي هوية تغير (١٥) . ولكن هذا لا يكفي لتغطية العمليات التي يعترف الحس المشترك العلمي بواقعيتها بشبكة محكمة احكاما كافيا . وهكذا يمكن للعقل أن يمضى - ويمضى بالفعل - بطريقة أخرى تتوافق واتجاه العلم الحديث . وهذا ما يمكن تسميته « منهج الاقتطاعات المتوالية » (١٦) . وهو عبارة عن تفكيك بالفكر للوقائع التي نبحث عن علتها ، بحيث نعزل العناصر التي تكون بينها منذ الآن هوية أو على الأقل تساو كمي . ولتكن الظاهرات A و B ، فنستخرج بالنسبة لكل منهما :  $a$  من A و B من B وثبتت ان  $B = a$  وتبقى اذن A و B فنستخرج من جديد  $a$  من A و B من B وثبتت ان  $B = a$  وهكذا كلما أمكن ذلك .

فمثلا : ما هي علة شروق الشمس ؟ ( وقد اتخذت عمدا مسألة واقعية ، كان القدامى يضعون لها فروضا متباينة يمكن الرجوع اليها في لوكريسي ) . واليريم يستخرجون أولا من الظاهرية العينية الاجمالية الشمس ، موضوعة من حيث هي باقية عين ذاتها ، والأرض موضوعة أيضا من حيث هي باقية عين ذاتها ، ثم يستخرجون حركة دوران الأرض حول محورها ، موضوعة أيضا من حيث هي على نمط واحد ، فهوية ( تطابق ) اتجاهها وسرعتها هما اللذان يجعلان المظهر المحسوس معقولا . ولكن فيما يبقى من المظهر المحسوس يوجد تنوع : فالشمس لا تشرق في نفس الموضع من يوم الى آخر ، ولا في نفس الساعة والفترة ما بين هاجرتين ليست ثابتة بحساب الكرونومتر ، أى المقياس التوقيتى الدقيق ولا مساوية لليوم النجمي . ولذا فان اقتطاعات جديدة ستزيد من الجانب المفسر ( بفتح السين ) .

وبعملية مماثلة اقتطعوا - من تحولات المادة - « اجساما » اتفقوا على حقهم في عدها مماثلة لذواتها على الدوام ، ومطابقة مطابقة كافية لهذه المصادرة . ومن هذه الأجسام اقتطعوا جزئيات عدوها متماثلة كل التماثل ، وذرات ارتد تباينها الى بنيات من الجسيمات أقل تباينا ، وبالتالي عين ذاتها بأعداد أكبر . ويبدو هنا اتجاه زحف « عين الشيء » الى النصر بمثابة أمر بديهي ، وكذلك أهمية العدد لهذا التمثيل ( التحول من الاختلاف الى التشابه ) .

والثوابت التي نحصل عليها في هذا الزحف ليست قبلية لأننا نتحسس طريقنا . ولكننا بالميكنازم العقلي الذي رأيناه من قبل يعمل ، نضع وجوده قبلنا في صورة مبادئ العقل المنشأ التي نفترض انها تعبر عن قواعد مشتركة للمعرفة وللوجود . يقول كمنط « سستل فيلسوف ما وزن الدخان ، فأجاب : اطرحوا من وزن الخشب وزن الرماد المتبقى من احراقه تحصلوا على وزن الدخان . ذلك انه افترض انه مما لا وراء فيه ان المادة - حتى في النار - لا تفنى ، وان شكلها وحده هو الذي يتغير » (١٧) ويروون هذه القصة بعينها عن السير والتر رالي وهو يدخن غليون . هو خطأ فاحش . ولكنه معقول ، لأنه يتضمن الاقتناع بأن الوزن يظل هو بعينه . وكذلك مبدأ دوام الكتلة كانت له أيامه المجيدة ، ولكنه اليوم يعد أمرا تقريبا . وكذلك دوام الفعل الذي يغدو دوام كمية الحركة عند ديكرت ، ودوام القوة الحية من جهة ودوام « كمية التقدم الوجه » من جهة أخرى عند لايبنتز ، ودوام القوة عموما عند روبرت ماير وعند هامهو لتز ، ودوام الطاقة عند يونج ورائكين . واتجاه التحولات

الحالية يتضمن تماثلا اضافيا : فعلى غرار المكان / الزمان يجتهدون في امتثال الطاقة / المادة بواسطة ثابت وحيد ..

١٨ - هذا المنهج يتضمن لا عقليات احتياطية : ولا يقرر هل هناك لا عقلى نهائى . ويعمل ببساطة وكأنه لا يوجد شيء لا عقلى ، ولا يمكن أن يكون الأمر الا هكذا ، لأن ما يحدده قيمة ، أو موجه ، وليس تأكيد وجود أنشئ منطقيا من قبل . فوجود من هذا القبيل بالنسبة لهذا المنهج انما هو على العكس مثال ينحو صوبه . كذلك يفترض الواجب الخلقى شرا فعليا حاضرا يحاول تخطيه ولا يضع البتة حدا لانجازه ، ولكنه لا يستبعد أن يكون في المعطيات التى ينطبق عليها شر جذرى . فهل هذه حالة المثال العفلى للعلية الكاملة ، الذى هو الحفظ التام .

يبدو ان اثباتا فيزيائيا يفرض ذلك : قانون الارتداد المادى الذى يعبر عنه مبدأ كارنو / كلوزيوس ومبدأ كورى . وكان لايبنتز يعتقد ان الأثر من الممكن أن يعيد انتاج علته بتمامها بسبب هويتهما . وهذا غير صحيح ، برغم حفظ الطاقة فى الانتقال من أحدهما الى الآخر . والأثر التماثل لا يمكن أن يعيد انتاج الحالة اللاتناسقية التى خرج منها بدون تدخل طاقة خارجية . فالبطارية الكهربائية تفرغ شحنتها من تلقاء نفسها ولا تعيد شحن ذاتها أبدا . والتحولات الفيزيائية أو الكيميائية التى تزيد ضابطة التغير تحدث من غير أن تقتض شيئا من الوسط فى نظام تام العزلة ، فلا يحدث أبدا تحول تلقائى فى الاتجاه المضاد .

وتتبدى فى الحياة صيرورة طبيعية لا يمكن عكس اتجاهها أيضا ومن المسلى أن نعرض بالمقلوب فيلما يمثل حيوانات تنمو ، وتاكل وتضع أو يمثل بناء يصلح جدارا ، أو ملاحظ سدود يدير أهوسته ، وشدة سخافة مثل هذه التعاقبات تتحدى أى معقولية . وقد أقيمت محاولات عديدة لاقامة دورة كفيلة بجبر التفاضلات الملقاة ، فلم توجد أى دورة موافقة للوقائع المعروفة . فلا بد دائما من افتراض شيء لا طبيعى فى هذه الحالة لا يمكن لأى شيء مما نعرفه أن يعطينا فكرة عنه . وليس فى هذا ما يريح عقليا ، مادام هذا الجبر لا يمنع الالغاءات السابقة من أن تكون قد حدثت فعلا .

وكثيرا ما ألح اميل مايرسون على السمة اللاعقلية لهذه الصيرورة الواقعية للأشياء ، وعلى النفور الذى لم يزل يبدىه الفكر البشرى من هذه العملية ، المضادة جدا لبعثه عن الدائم ، والتى تغيب عنا حتميتها فى

حالات كثيرة • وهنا النفور واقعى جدا ، بل وطبيعى جدا اذا فكرنا فى معارضة السورة الحوية والارتداد ، ولكن ألهذا النفور ما يبرره عقليا ؟

الامر الغريب الذى لم نكن بالتاكيد مستطيعين أن نتوقعه قبلها : ان هذه العملية وهى ضد العقل فى صورتها ، ليست ضده فى مادتها • والعالم يخضع لتغيرات واقعية وبذلك يخطئ ضد مثال الهوية الفكرى ، ولكن هذه التغيرات عبارة عن زيادة فى المجانسة : فالمستويات ، والضغط ، والجهود ، تنزع كلها الى التساوى ، وتنزع الطاقة بشكل عام متزايد نحو التوزع بالتساوى بين الأجسام التى يمكن أن تتبادلها • وهكذا تكون صيرورة العالم بحيث تتناقض التنوعات التى كانت تكون المعطيات غير المعقولة • وفى النهاية فإن هذا الجانب من الواقع المنشأ - والذى لا يتوقف علينا - يصل الى عين التلاشى التدريجى لما هو حسي ، الذى تحققه الاقطاعات المتعاقبة التى يقوم بها الفكر •

١٩ - هذه الصورة لعدم نهائى كثيرا ما حركها البعض كقزاعة فى وجه نزوعنا العقلانى الى التوحد • ولا محل للارتياح منها •

اولا لأن هذه الحركة قد تكون قابلة للاستمرار بلا نهاية ، فى خط مقارب ، كسلسلة الأعداد التى يمثلها فى كسر عشر العدد ط • وهكذا نجد أمامنا امكانا غير محدود لتقدمات متناهية ، ومع هذا قابلة لأن يعرفها وعينا من حيث هى كذلك ، بفضل قانونها الداخلى (١٨) •

ثم ان فكرة الفناء ( أو التلاشى ) هذه مشتركة • فلنفرض كائنا يستطيع أن ينظر إلينا من الخارج ، ويمكن لهذا التماثل - وهو غير محدود بالنسبة لنا - أن يصل بالنسبة إليه الى آخر مداه فى زمن متناه ، على نحو ما يلحق أخيل بالسلحفاة ، مع ان حركته يمكن أن تمثلها سلسلة لا متناهية من نقلات متزايدة الصغر • فلماذا لا يوصل اختفاء ما يخف بلا انقطاع ، الى نظام راق من الواقع لا يتيح لنا سير تحليلنا أن ندركه من حيث هو كذلك ؟ تصور مثلثا متساوى الأضلاع تزودج أضلاعه بلا حدود تارة عند نقطة ، وتارة عند أخرى ، ولكن بحسب قانون يجعل الأضلاع الجديدة والزوايا الجديدة تنتمى الى مضلعات منتظمة متعددة الزوايا ومحدبة يمكن أن تنبع من هذا المثلث الأصل (١٩) • ولنقل أخبرا ان الايقاع بحيث ينبغى - بالنسبة للمشاهد - أن تصل هذه العملية الى نهايتها فى الزمن ؟ - وهذا المضلع وهو فى حالة الصيرورة لا يدري الى أى شيء يتجه كيانه : فهو لا يعرف الا قانون نموه الداخلى •

وفي كل تقدم يتحقق في احدى نقطه ، يزدوج ضلع له ، ثم يزدوج مرة أخرى ، بحيث يتجه كل ضلع منها نحو أن يصبح صفرا ، وكل زاوية تزداد انفراجا ، ويتناقص ضلعاها في الطول ، وفي النهاية يفقد المضلع ذروة فرديته وسسته من حيث هو ذو زوايا وهذان بالنسبة له هما كل وجوده . هكذا ، من الداخل ، يعتقد هذا المضلع أثناء هذا المخاض انه يسير نحو العدم بذلك الانحلال لكل عناصر تكوينه ، أما الهندسى الذى يراه يتحول على هذا النحو فلن يخامره قلق من ناحيته . فهو يعرف هذه النهاية التى يجهلها المضلع ، ولذا ينتظر بلا خوف تلك اللحظة التى تلاشى فيها جميع الاضلاع بهذه العمليات التدريجية مع نفس الوقت الذى تنتهى فيها ديمومتها الخاصة مقيسة بساعاتها الداخلية ، لأنها عندئذ تتحول الى دائرة . وبذلك يكون قد تحقق - بطريقة من المستحيل لاي كان على ذكاء المضلع أن يتصورها سلفا - ذلك المستوى الأرقى الذى كانت هذه الاضلاع مع هذا تنزع اليه ولاشك في أن هذا المستوى يتحقق باختفائها كأفراد . ولكننا نرى كم هذا الاختفاء مختلف عما لو كانت هذه الاضلاع والزوايا قد ألغيت ببساطة الغناء محضا ، فلا يبقى ثمة أى شكل ، كأنك محوت بالطلاسة كل ما على السبورة .

٢٠ - ولكن ليس مما يعنينا هنا هذا التحول الممكن . وأنا لم أشر اليه الا لأبين كم يمكن لما كان يبدو غدا لرجل الشارع ، أن يكون غنيا بالامكانات ، ولكي أرد على الفزع من السنة الألفية الذى يضعونه في مقابل مائل الأذهان فيما بينها ، والذي علينا أن نحتفظ به فيما يتعلق بتاريخ معنى العلة انها تحت سيطرة حكم قيمة لا يتغير . ان معنى القانون ، وهو معنى مرتبط بمعنى العلة ارتباطا وثيقا يتبدل في هذا الاتجاه بصورة لا تقل عن ذلك حسما . فهو أيضا بدأ قضائيا ، ثم دخل في فلسفة الطبيعة على سبيل الماثلة للمجتمعات البشرية . وهكذا طبق الاغريق « نوميوس » ( أى الناموس أو القانون ) على الوقائع المادية ، بطريقة مجازية جدا ، بحيث ان لوكريس يتحدث عن توافق طبيعى . وبقي المعنى البدائى حاضرا لدى كبار فلاسفة القرن السابع عشر ، الذين أدمجوا هذه الكلمة في اللغة الفنية للعلم : فهم يعدون قوانين العالم قرارا ( أو مراسيم ) الخالق ، وفي الامكان اعادة اقامة بنود هذه القرارات بمتابعة اطاعة الكائنات الطبيعية لما فرضته عليهم هذه القرارات الالهية اطاعة شاملة ( ٢٠ ) فالقوانين التى كانت بديا أفعال ارادة أصبحت متصورة - بشكل متزايد - تصورا تحيديا كمنطوق ( أو بيان ) بسيط لما هو مشترك ودائم في فئات معينة من الظواهر ،



وهذا الارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) يجبهنا فى فقرة من المبادئ ( فصل ٢ فقرة ٣٦ ) ، وهى الفقرة التى ينتقل فيها ديكترت من ثبات الله - المتضمن فى كماله ( ولنفظن الى ان هذا حكم قيمة ! ) - الى النتيجة القائلة « انه يحفظ كل اجزاء المادة بنفس الطريقة وبنفس القوانين التى راعاها فى خلقها » . ان قانون التجويف يتمثل جميع المعاملات المتنوعة والتجريبية المحض - التى كانت تكون سابقا جداول الانكسار ، وهى متكررة بحسب الأجسام المائلة - وذلك باختزالها الى الوحدة .

وما يمكن أن يعد بلا تردد بمثابة تقدمات فى المادة العلمية ، وما توجه اليه التحية لأنه نجاح للعقل . انما هو استيعاب عديد من هذه القوانين فى قانون واحد ، وتوحيد قوانين سقوط الأجسام وقوانين كبلر فى قانون الجاذبية العام ، وتوحيد قوانين الضوء فى قوانين الظواهر الكهرو/مغناطيسية من جهة ، وفى الميكانيكا التمججية من جهة أخرى . ولم يحدث أبدا أن أثار اكتشاف تنوعات جديدة هذا السرور الذهني ، والفرق ملفت للنظر . فعندما نلتقى بتنوعات جديدة نسجلها ، بل ونشعر بالشكر والعرفان لمن درسوها ، لأن فى ذلك زيادة لمعرفتنا وزيادة فى المادة الأولية التى سنتناولها وتوسع فى دراستها . ولكن ذلك كله ليس الا عملا علينا أن نقوم به ، الا حينما يسير هذا الكشف ثغرة أو يتم انتظاما كانت قد ارتسمت بدايته ، كما حدث ذلك مرارا . فى الكيمياء .

٢١ - وما سبق يبين كيف أن البحث عن رباط عقلي بين الحدود التى يربط بينها القانون يؤدي بالفكر الى ادخال موضوعات محددة معينة فى اقتطاعاته ، كمادة كما يتغير . وقد قرب أرسطو بين هذه الفكرة وسابقاتها تحت اسم العلة المادية ، ودوام الجوهر - لدى كمنط - هو موضوع أول « تماثل للتجربة » ، وهذه الفكرة تعبر عن ارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) شبيه بالمقولات السابقة .

ونجد هنا عين الكثرة الأصلية : ففكرة المادة التى تقابلها الصورة من جهة ، وتقابلها من جهة أخرى الفكرة المتلهفة للفاعل ومقاصده فكرة المادة هذه منتزعة من عمل النجار ، والحداد ، والفحار والمثال . وفى كل مرة يتعلق الأمر بمادة مختلفة متفاوتة المقاومة ، ولها كفاءات مختلفة جدا ، على حسب نوع العمل ( ٢١ ) . ومع هذا ، فمنذ الأصول الأولى للفلسفة ، وربما قبل ذلك ، وجد من أكدوا الوجدانية بحرارة ، باسم العقل . وهذا نوع من النلد المقلد بعيد جدا عن التجربة . ونرى ذلك لدى الايونيين الذين وضعوا أولا تلك الوجدانية ، ثم بحثوا بعد ذلك بين

العناصر المعروفة عن أيها يمكن أن يكون جوهر جميع العناصر الأخرى .  
 وديموقريط ، والعرف الديموقريطي ، يحاولان انقاذ ما هو جوهرى فى  
 هذه الهوية ، برغم الحواس ، وذلك بدماج تام لما هو متنوع فى الشكل :  
 فالذرات فى محتواها لا تختلف فيما بينها أكثر من اختلاف قطعة من  
 الذهب الخالص عن قطعة أخرى من الذهب الخالص . وجهد الكيميائيين  
 يؤيد هذا العرف ، وعنوان رواية بلزك « البحث عن المطلق » - وإن بدا  
 غير دقيق للوهلة الأولى - يرتبط بالأمل الكبير فى رد الكل الى الواحد -  
 وديكارت يوحّد بحرارة بين المادة والامتداد ، ويا له من تكريم لنذر العقل  
 المنشئ ! وكل تجربة عصره تقاوم هذا التلف ، فالقرن الثامن عشر  
 يقوم برد فعل ضد ما يسميه « قصة » - ولعل الأصح أن يقول «  
 » يوتوبيا » . وقائمة « الأجسام البسيطة » تتكون وتطول . ولكن هذا  
 ليس سوى دوامة ، وتأتى اقتراحات « برتيلو » عن تماثل الأجسام البسيطة  
 والأجسام الأحادية التركيب والأجسام المتعددة التركيب (٢٢) ويأتى  
 جدول مندلييف ، والفروض حول بنية الذرة ، والسمة التى لا يمكن  
 تمييزها للالكترونات السالبة ، أيا كان مصدرها ، والتمثل الممكن بين  
 المادة والطاقة - وإذا بالسياق يتحدد نحو التفسير الديكارتى حالياً ، وفى  
 أوج نشاطه . ويكاد يكون غير ضرورى أن نلاحظ أن هذا التماثل للجواهر  
 فيما بينها مقترن بتماثلها مع التفكير التصورى والعدى ، فجانِب متزايد  
 باستمرار من تحديداتها يصبح معقولا بمجرد غدو دعائم هذه التحديدات  
 متشابهة فيما بينها »

وأخيرا ، يوجد تقابل محسوس فى ما يمكن تسميته « مادة فكرة  
 المادة » : وهو التقابل بين الصلصال والفخار ، بين الحشب المقطوع  
 والرجل الذى يصنع منه بيتا . فمن هذه الجهة لا تقابل المادة الصورة ،  
 بل الفكر ، والفاعل . وهى بلا ريب تنساق الى حد ما لقصد من يستخدمها  
 ولكنها تنساق كواقع له باطنه وردود أفعاله الخاصة : وكل من عمل بيديه  
 فى العمل يعرف نزوات الحشب ، واللحم ، بل والنحاس الأصفر أحيانا .  
 فهناك شئ فعلى على نفس مستوى وجود الإرادة ، وتناقض الجسم والنفس  
 هو أشد صور هذا التقابل لفتنا للأنظار .

ومما يتجافى مع الحيلة أن نقول ان العقل يتخطى هذه الثنائية :  
 فمن الواضح على الأقل أن تاريخ الفلسفة كله زاحر بمحاولات القضاء  
 عليها . والمادية المذهبية جهد فى هذا الاتجاه : ولكن عدم كفايتها كمفسر  
 يزداد اتضاحا بحيث أن فكرة الجوهر المادى بالاقطاعات المتوالية تزداد

تعقلنا في علاقات منطقية هندسية . وإذا استطاع شيء في المادة على أساس هذا الفهم أن يتحد بالحياة والوعي الفرديين ، فهو الباقي بعد هذه الاقتطاعات . وعندئذ لا يكون للمادية شيء من التفسير أو المعقولية يمكن أن يرجع اليه الشعور والامثال . والمثالية تصبو الى ذلك أيضا ، بالمعنى الذي يدل به هذا اللفظ الشديد الاشتراك على النظرية التي يمكن بمقتضاها رد مادة المعرفة بأكملها إلى فعل المعرفة . ولكن هذا الفعل لا يمكن أن يتقوم الا اذا تحول الى حكم معياري . ومن التناقض ، أن نقول مع بارمنيديس أن التفكير وموضوع التفكير شيء واحد فحسب أو أن نقول مع أرسطو ان التفكير الأعلى هو تفكير التفكير . بيد أن ذلك لا ينقص من عمق هذه العبارات ، فهي تستند سرا الى شكل من الجدل لم يطلق عليه اسم ، ويستحق أن يكون له اسم ، فهذا الجدل هو وضع قوى للاتجاه الذي يسلكه المرء لتأكيد انه في نهاية الطريق . فالتعدد ليس حلما جميلا ، لأنه استعداد للواقع ضد نزوع الفكر الطبيعي الى تحويل المثال الى واقع .



## الفصل الرابع

# العقل المنشئ والمعايير الخلقية

( السبب الكافي للأفعال - معناه المزدوج - وجود  
الخلايا والبحث عن الاخلاق واحدة - التقدم والهدم -  
الاسس العقلية للفوضوية والسفسطة - «أغلوطة» الهدم  
مقالتي ) .

٢٢ - مبدأ السبب الكافي في مجال الفعل هو التأكيد بأنه ما من  
فعل يحدث بغير دافع . ولكن لهذا المبدأ معنى مزدوجا .

هوراس قتل أخته : فهل كان لهذا القتل سبب كاف ؟ وهذا  
سؤال يمكن أن يكون المراد به : أفي هذا الذي كان دافع للفعل يمكن  
تعيينه بحيث انه كان من الممكن توقع أثره ؟ - أو يمكن أن يكون المراد :  
أكان على حق (١) وهل كان فعله معقولا ؟ واحدهما سؤال ينصب على  
الواقعة ، والآخر ينصب على الحق ، وكلاهما يحتكمان الى العقل .

ومن المؤكد ان الناظرين في هذا الاحتكام قد اختلفوا كثيرا .  
وسنحاول أن نبين انه في كلتا الحالتين يوجد موجه دائم من خلال هذه  
التنويمات .

فلننظر بديا في وجهة النظر السيكلوجية . لقد حدث فيها تغيير  
وتعديل غريب بدون طائل . فقد كانت العلة - كما رأينا - في هذا

الموضوع مسئولية جمعية في البداية ، ثم فردية ، وكان هذا المعنى من العوامل التي أسهمت في تكوين فكرة العلة الفيزيائية . ولكن بمجرد دخول فكرة العلية الطبيعية في العلم : واستخدامها بانتظام أو منهجية متزايدة ، انعكست على المجال الخلقى بنوع من الارتداد . ولم تكن فكرة اطراد يمكن التنبؤ به في السلوك البشري غائبة عن أرسطو أو الرواقيين ولكنها تطورت على الخصوص في القرن السابع عشر في مقالات بيكون ، ورسالة الانفعالات لديكرت ، والأخلاق لاسبينوزا ، الذي يعد الكتاب الثالث منه أكثر العروض جذرية لهذا التمثل . وهو يقول في صفحة شهيرة : « ان معظم من تكلموا عن الانفعالات وعن طريقة معيشة البشر ، يبدو أنهم لا يتناولون أمورا طبيعية تتبع القوانين العامة في الطبيعة ، بل أشياء موضوعة خارجها . بل ويبدو أنهم يتصورون الانسان في الطبيعة دولة داخل الدولة ، لأنهم يعتقدون انه يشتر الاضطراب في نظام الطبيعة أكثر مما يتبع هذا النظام ، وان له على أفعاله سلطانا مطلقا ، وانه لا يعينها الا هو نفسه . . ولا ريب انه سيبدو لهم أمرا غريبا ان أهم بتناول أخطاء وسخافات البشر على طريقة الهندسيين . . ولكن ما من شيء يحدث في الطبيعة يمكن ان يعد نقصا أو عيبا ، لأن الطبيعة هي هي دائما ، وخواصها وسلطانها على الفعل هما شيء واحد فحسب ، وبعبارة أخرى ان القوانين والقواعد التي بمقتضاها يحدث كل شيء ويتغير هي دائما عين ذاتها ، وبالتالي يجب ان يكون هناك منهج واحد فقط لفهم طبيعة الأشياء ايا كانت : وذلك بواسطة القوانين والقواعد الكلية للطبيعة » .

ولكن من البديهي اننا لا يمكن أن نصل هنا الى نفس الاتصال الموجود في الحركة الفيزيائية : فالظواهر الواعية لا يمكن اختزالها الى المجانسة . فالشعور ، أو الفكرة ، أو القرار ، كل هذا ليس له تسلسل يمكن أن تكون الهوية نهايته . والاعتراض يستند الى واقعة ، ولكنه لا يدل على أن ما يتمناه من العقل ليس عين ذاته دائما .

وانلاحظ - بديا - انه ولد - وبكل قوة - سيكولوجيا لرد الفعل (٢) تعيد اقامة هوية كاملة من حيث الطبيعة بين التفسير السيكولوجي والتفسير الفيزيائي . فان فشلت هذه الهوية في تحقيق هذا التمثل ، بقي انها تنزع الى تحقيقه - ثم ، حتى مع الاحتفاظ بالسمة « الباطنة للوقائع النفسية » ، من الممكن أن نعرف فيها - كما في الفيزياء أو الفسيولوجيا - أصنافا من الظواهر ذات الاسم الواحد والمعاني

المختلفة ، ولها تعاقب منتظم . هوراس قتل أخته . والسبب هو أن « الغضب » ينتج « أفعال عنف » . دائما ؟ كلا . ولكن في مجال الفيزياء أيضا ، وكذلك في مجال البيولوجيا ، توجد اطردات غير حقيقية الا من حيث هي نزوعات . فمثلا : تسقط الأجسام عموديا ( اذا لم يكن هناك دفع جانبي أو عدم تماثل في المقارمة ) والأنواع تتكاثر بمتواليه هندسية ( اذا توفرت الاقوات ولم يكن هناك تدمير بالجملة ، الخ . ) كذلك ينتج الغضب القتل اذا لم يوجد عائق كاف . ولم يكن العائق كافيا . فهوراس متعصب لفكرة الوطن ، وهي مقترنة عنده بأفكار القداسة ، ومن ثم بالتضحية . وهو مستثار اثاره مفوطة لأنه خاض أخيرا معركة ، والمرء يقتل بمزيد من اليسر ان كان حديث عهد بقتل . والأفكار الرومانية تستخف بالموت . ولا وجود لروح القروسية ازاء النساء - وللتفسير نهاية . ولكننا نرى بوضوح الى أى شيء ينزع التفسير : لقد كان من الممكن توقع ما سيحدث ، لو كانت هناك معلومات كافية ، وبذلك تتحقق مماثلة الفكر والأشياء ، وذلك بفضل روابط عامة تظل هي هي ، عن طريق مماثلة الأشياء فيما بينها . ويمدحون كبار الكتاب لأنهم يبينون في المآسى أو الروايات الأثر الضروري سيكولوجيا لمزاج معين في موقف معين (٣) . « انها لصدفة كان كل شيء يحتمها » - وعلى العكس أى حل عرضى بدون جذور عقلية يعدونه ضعفا - اللهم الا اذا رأينا وكما هو الحال عند مولير - ان وراء ذلك تشاؤما مقنعا يوحى - بدون الخروج عن العرف المتبع في الكوميديا وهو « النهاية السعيدة » - بأن ذلك ما كان ليحدث حقا في الحياة .

وثمة أكثر من هذا . فبرغم تيار الوعي المتدفق ، تجتهد السيكلوجيا الدارجة في اكتشاف ووضع ثوابت : مثل ذكرى تظل هي بعينها ، أو انفعال مسيطر ، يسندون اليه سمة مفسرة ( بكسر السين ) ، أو معرفة حقيقية ما ، أو الهوية الشخصية . وهذه اقتطاعات مماثلة لما في العلوم التجريبية . وهي مصطنعة بلاشك مثلها ، ولكنها معقولة وفعالة .

وأخيرا ، في تيار التفكير يقوم رباط حقيقة بحقيقة ، ورباط فكرة / مبدأ بفكرة / نتيجة . فنحن نفسر حكما بأن نبين انه متضمن في حكم آخر ، وان لدينا وعيا بهذا التضمن . ونحن هنا نستطيع أن نقترّب من الهوية كاقترابنا منها في أى ظاهرة فيزيائية ، حتى ان بعضهم أراد أن يرى في التضمن الضروري تحصيل حاصل (٤) . وثمة تحفظات

كثيرة على هذا ، لأنه لا يجوز الخلط بين العقل المنشأ والعقل المنشئ .  
ولكن وجود هذه القفزة الى النهاية يعد بمثابة عرض من الأعراض الظاهرة  
ويمكن تقريب الرأى الدارج مما سبق ، وهو مثله خاطئ بالمعنى الحرفي  
ومثله أيضا فى كونه معبرا . وهذا الرأى الشائع هو القائل ان كل  
منطق صارم ينبع من مبدأ الهوية وحده .

٢٣ - أيجاد عين هذا الاتجاه فى السبب الكافى بما هو تبرير ؟  
قد يخشى قبلنا أن يحول مثل هذا الاتجاه الأخلاق الى انسياق أعمى .  
وسوف نبين فيما بعد ان هذه الفكرة الموجهة هى على العكس أقرب الى  
الشخصائية : لأن الشخص هو الفرد من حيث هو عاقل ، مستمدا من  
ذاته وغير خاضع للخارج - ما يجعله فى علاقة ممكن أن تكون كلية مع  
غيره ، فلننظر بديا - وبدون تخمين - فى عدة سطور بهما ملاحظات  
متوافقة ومحبذة للغرض الذى نقترحه .

أولا - تفوق معايير السلوك الموحدة القوانين وتفوق الأحكام الخلقية  
التلقائية ، كما كشف النقاب عنه فيما يبدو بول جانيه ودير كايم ،  
وان كان هذا لمقاصد مختلفة اختلافا جذريا (٥) . ويتوهم الفلاسفة فى معظم  
الأحيان انهم يستخرجون قواعد جزئية فى الأخلاق من نظرية سيكولوجية  
أو اجتماعية ، أو ميتافيزيقية ، بل ويتكلمون بازدراء خاص عن الواجبات  
التي لا « تستند » الى شئ . ولكن الواقع انه مما يدعوا للدهشة ان  
الشخص الشريف لدى بنتام ، أو لدى كنت ، أو لدى سبنسر ، أو لدى  
رينوفييه يظل هو هو الى حد ملموس ، وليس هناك اعتبار نظرى يمكن  
أن يؤدى الى وضع طبع نيرون فوق طبع مرقس أوريليوس ، أو حكم بأن  
طرطوف أفضل من المنسيور ميريل (٦) .

ويكتب ديكوت الى الأميرة اليزابث انه ليس لديه أى تغيير يحدثه  
فى الأخلاق وكنت يلاحظ فى حاشية طالما أهمل شأنها (٧) ان الفلسفة  
ليس من مهمتها اكتشاف الأخلاق ، أو البرهنة عليها ، و تغييرها ،  
بل مجرد البحث عن صيغة تجعل جميع تقييماتها متوافقة فيما بينها .  
ثم يضيف الى ذلك قوله : « وعندما يعرف المرء مدى أهمية الصيغة لدى  
الرياضي ، بحيث تسمح له أن يحدد بطريقة دقيقة للغاية ما يجب عمله  
لمعالجة مسألة ما ، بدون فجوات أو أخطاء ، فلن يعد المرء من الهينات  
أو النوافل التي لا دلالة لها ، العشور على صيغة تسمح بمثل ذلك بصدد  
أى واجب كان » وشكا جون ستيوارت مل ، وسبنسر ، من أن ناقديهما  
لا يريدون أن يدركوا الى أى مدى تبرز الارتباطية أو التطورية القيم



الخلقية المقبولة لدى العموم ، بل ان سبنسر دهش ، مع شيء من الأسف وبشيء من السذاجة ، لأن منظورا جديدا كمنظوره يقتضى هذه القلة الضئيلة من التغيرات فى التطبيقات المعيارية .

وينبغى ، اذا ما أردنا المضي بهذه الملاحظة الى الغاية ، أن تكون تحت تصرفنا مجموعة من الكتب من قبيل الرسائل الثمينة التى كشف فيها المسيو « البير باييه » عن الأحكام الخلقية التى يمكننا اثبات وجودها لدى الرومان ، والغاليين الرومان ، الخ . فنلمح فيها بوضوح - كما يبدو لى - تنوعات المعايير الصريحة الصياغة أو الضمنية بالقياس الى معاييرنا ، وأيضا نلمح التيار ، أو على الأصح المغنطة التى توجهها توجيهها متشابهها . وفى هذا - كما يقول فقهاء القانون - « بداية دليل أو برهان » علينا أن نحفظ به . وحتى اذا تناولنا حقبا من الزمن أبعد من هذه ، فلن تكون هناك صعوبة كبيرة فى التعرف على وحدة واحدة للعقل فى الأخلاق ( اذا عنينا بفصلها فصلا حاسما عن العرف ، أى عن العادات الجنسية والظروف المادية للحياة ) من خلال الأفاضيل الشعبية للهند ، أو لمصر القديمة ، أو فى التوراة ، أو فى المسرح الاغريقى ، أو فى الأخلاق الى نيقوماخوس - التى يقول عنها « روشار » انها ربما كانت بالنسبة للأخلاق بمثابة مبادئ « اقليدس » بالنسبة للهندسة . وقد نشر المسيو « لوى فيير » فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق فيما بين سنتى ١٩٠٥ و ١٩٠٩ سلسلة من المقالات عن « أخلاق ابكتيت » والاحتياجات الراحنة للتعليم الخلقى ، وهى ثقل توازن بازاء نزوع من لا يحبون أن يكتشفوا الا تناقضات بين العصور المختلفة . ولنتناول أخيرا الصور الست للحكماء ، التى رسم المسيو « ليسين » فى « رسالة الأخلاق » - وهو كتاب على جانب عظيم من الحصوبة والأصالة منشور فى مجموعة لوجوس - ابتداء بالحكيم البوذى وانتهاء بالمتصوف البرجسونى . وهم حكماء مختلفو الأوطان والعصور والمذاهب النظرية ، ومع ذلك أليس مما لا يمكن رفضه - كما بين هو ذلك - أن كل واحد منهم متفوق خلقيا تفوقا لا متناهيا على الانسان الذى يعيش بالطريقة التى تعارض ذلك تعارضا مطلقا ؟

٢٤ - لقد حاولنا أن نقيم الدليل التفصيل فى كتاب آخر (٨) ، على أن الاتجاه الدائم للأحكام الخلقية ولتقدماتها يعبر عن تفوق عين الشيء على الآخر - أعنى ما يبدو لنا أنه عصب العقل المنشئ : وسنكتفى هنا اذن بتلخيص نقاط نمطية منه ، مع الرد على اعتراضات معينة .

العالم كله متفق على الاعتراف بانطواء مثل السامرى الصالح على

تقدم خلقى يتجاوز الناموس القديم - فى أى شىء ؟ فى أن الالزام الخلقى  
الذى كان معترفا به منذ أقدم العصور بازاء « القريب » ( قرابة الدم أو  
المواطنة ) قد اتسع للأجنبى ، بل وللأجنبى الذى يعد عادة بمثابة عدو .  
والشىء الغريب أن توسعا بهذا الاتجاه نفسه - ولكنه أضيق منه - كان  
موجودا بالفعل فى سفر اللاويين ، وهو التوصية بمعاملة الأجنبى المقيم  
فى الوطن معاملة المواطن . انها الأخوة المحدودة بالمجموعة الطبيعية ، وقد  
اتسعت للضيف الأجنبى ، ثم لجميع الناس ، وهذا هو التحرك بالأفكار  
الخلقية نحو الكلية . وقد يقال إن الأمر بالعكس ، ففى عصرنا عادت للظهور  
وبقوة صارخة نزعات العنصرية وكرهية الأجنبى ، فهل تعد هذه النكسة ،  
وان كانت محلية - بمثابة تقدم ؟ أيمكن لفيلسوف أن يقرها ؟ وهذه هى  
المسألة : فالأمر غير متعلق بسلوك الناس ، فلعله لا يتحسن مطلقا ، بل  
يتعلق بأحكام تقييم هذا السلوك ، عندما يستند الناس (يلجأون) الى العقل .  
ومن الملحوظ جدا أن الشعور التقليدى ، فى هذه المسألة ، يناسبه العداء  
عين الخصوم الذين يخشون قدر العقل والمنطق ، وبنفس الحجج .

والسؤال الذى اطلقنا منه يحتوى أيضا ، فى منطوقه نفسه ،  
تضمينا له نفس المعنى : أتوجد قطبية ايجابية للعقل ، كافية من حيث  
هى تبرير ؟ ولكن ما معنى أن تبرر فعلا أو سلوكا ؟ معناه أن نبين أنهما  
شرعيان ، وبالتالي يستند لدى الآخرين من مشاهدين وقضاة وأصدقاء ،  
الى وجود مبادئ هى بعينها مبادئنا (٩) . وهنا مرة أخرى يرجع الى الهوية  
لأثبات أننا على حق .

ولا يحدث هذا فى المادة أقل من حدوثه فى الصورة ، اذا كان  
ما نحكم بأنه سيئ أساسا هو مركزية الذات والجور ، الذى يمكن أيضا  
أن يسمى فرط الاهتمام بالذات . وقد كتب « سبنسر » فى « مبادئ  
الأخلاق » دفاعا عن الأنانية ضد الغيرية . وهو عنوان صارخ وفيه مفارقة ،  
ولكن يعوض هذا أن الدفاع جاء على عكس ذلك (١٠) . ولكن المحتوى لم  
يكن على هذا النحو ، فما أراد بيانه هو أن تضحية الذات تكون أحيانا  
مناهضة للغاية منها ، كما هو الحال لدى أب يقتل نفسه بكثرة العمل ليجعل  
أسرته تعيش فى سعة ، فيموت من الاجهاد ويتركها للفاقة . فهناك درجة  
معينة من الاهتمام والدفاع عن الذات ضرورية للفعل الخلقى ، ضرورتها  
لكل فعل . وهذه القاعدة العامة لا يفكر أحد فى انكارها . وهذا لا يعنى  
أن تضحية الذات ليس لها أى قيمة باطنة ، وأنه لا محل أبدا لوضعها فى  
كفة الميزان مع مصالح خلقية أخرى . انما المراد هنا ببساطة أن مؤلف  
« الفرد ضد الدولة » (١١) لا ينحاز خطأ ضد هذا المعيار .

فالذى لم يكن لديه سوى واقعية رجل عمل ، وحسا مشتركا ( بداهة سديدة ) للوسط العادل ، انقلب رومانسية حادة لدى «شترنر» ، عندما تمرد على امتداد « المقدس » أى الكلى ، ضد « الحقيقة » زاعما أنه يريد تضيق حق تصديق كل شيء ، واستئصال الحقيقة من التفكير الفردى ، وأن يجعل عبادة المجتمع أو الانسانية ( وهما ليسا شيئا واحدا ! ) محل الدين . بيد أنه لا ينزع بحدّة أقل نحو اسقاط الفردية تحت حجر الطاحون . فهو يمثل « المتفرد » كمن يتجول فوق شريط من الأرض يزداد باستمرار ضيقا ، « أرض الكفرة » ، حيث لا يكاد يوجد موضع لاختلاف شخصى . يقول « شترنر » : « خطوة أخرى وينتصر عالم القداسة : لانك ستسقط فى الهاوية . ابدل جهدا صادقا قبل فوات الأوان ... تجرأ على الاقتحام ، واندفع عبر الأبواب الى قدس الأقداس نفسه .. ابتلع المقدس ، فيكون ملكا لك . اهضم القربان المقدس ، تتخلص منه » (١٣) .

٢٥ - ليس من الممكن التعبير بصورة أقوى من هذه عن التناقض الجذرى بين العقل ، والأخلاق والمقدس وبين الفرد بما هو نسيج وحده ، آخر جميع الآخرين . وفكرة كهذه هى التى كانت السبب فى نجاح « اللا أخلاقي » ونجاح مرافعات معينة لها نفس المذاق ضد التماثل ، ويمكن أن يمهّد ذلك لبعض التأمّلات التى تخفف من جاذبيتها بصورة غريبة .

أولا ، الترافع ضد الانسياقية معناه الرغبة فى اقناع الناس بالافلات منها ، وبالتالي النزوع الى تجميعهم حول معايير جديدة معارضة لتلك التى تقبلوها سابقا (١٣) . ولا يتجه التحريض الى الجميع ، بالطبع بل ستكون هناك أخلاق للسلادة ، أو على الأقل للمتحررين ، ولكن المثل الأعلى لن يكون الا جماعة هذا التحرر ، شأن مساواة المواطنين فى المدن الاغريقية القائمة على الرق . والقيمة تغدو أقل قيمة كلما اكتملت فرديتها .

ولكن هذا كله خارجي . ولئن استطاعت الفردية الفوضوية ، أو اللاأخلاقية التى نادى بها « أندريه جيد » ، أن تغدو مدرسة ( أو تيارا له أنصار ) ولا تكتفى بتملق النزعات السيئة ، فلأنها صائبة أخلاقيا من أحد جوانبها . ونقول صائبة ، أى انها تصلح للجميع ، وقادرة على حل خلافات سابقة .

وما تتمرد عليه هذه المذاهب وتناهضه ( ولا يخلو ذلك من اشتراك

فى اللفظ ) فهو الضغط الاجتماعى الذى يفرض قواعده من الخارج على الفرد ، ولكن فيما نسميه الرباط الاجتماعى ، **يوجد نظامان للعلاقات مختلفان جدا** : فهناك من جهة مجتمع عضوى من سادة وعبيد ، ثم من مخدومين ومستخدمين ، وتجار وعملاء ، وحاكمين من كل مستوى ومحكومين وقد نما هذا المجتمع كما تنمو كل الأجسام الحية ، وتفاضل بواسطة الصراع فى سبيل الحياة ، صراعا داخليا وخارجيا ، لأنه فى حرب مع كيانات عضوية أخرى من نفس جنسه . والرباط الاجتماعى هنا هو الفرق والاعتماد المتبادل بين المتكاملين ، الذين يحتاج كل منهم الى الآخر . والشكل المثالى لهذا المجتمع هو الدولة الشمولية . وهناك من جهة أخرى المجتمع الصغير ، الذى قام فلاسفة ذوو ميول مضادة مثل « تارد واسبيناس » بالكشف عن أن له أهمية من الدرجة الأولى (١٤) . والجماعة المقفلة على هذا النحو ، سواء أكانت ضيقة أو متسعة ، لا تعود « مجعلا كليا » مكونا من تروس متفاضلة بل هى « أخوية » مكونة من نظراء ، متحدين بواسطة هذه الرغبة فى المساواة ، وعن اعتقاد بالقيمة العليا لما يوحد بينهم ، وعلى هذا النحو يتحد العلماء ، والفنانون ، والأنصار الذين لهم نفس المثل الأعلى ، ويتحدون عبر الحدود فى مجتمعات صغيرة أو جاليات كثيرا ما تكون موضع شبهة لدى المجتمعات العضوية . و « المقدس » الذى يتبرد عليه « شترنر » هو على الخصوص الانسيابية الناجمة عن الحياة الاجتماعية (١٥) ، من حيث هى جسم كبير نحن أعضاءه ، والذى يفرض علينا - لضمان خدماتنا له - عددا معيناً من المعايير أو الالتزامات التى تدعمها سلطته . وهذا ما هو محقق فيه .

والبحث عن الهوية العقلية والتأنيس الكامل يلاقى عقبة واقعية بالغة القوة ممثلة فى وجود كيانات عضوية جمعية تكونت شيئا فشيئا وفق القوانين العامة للحياة البيولوجية ، بواسطة التأثير اللاواعى للصراعات الاقتصادية والصراعات الدموية ، والمنافسات والحروب السياسية ، ولا أحد اليوم يشارك فى الوهم الساذج الذى يرى ان المجتمع ثمرة عقد مصطنع ومقصود اراديا ، أو نتيجة دستور صنعته دفعة واحدة عبقرية مستأنية لمشرع . ونحن نعلم - على العكس من هذا وبما لا يدع مجالا للشك - ان التنظيم والتفاضل الاجتماعيين كانا بديا - كنظيرهما فى أجسام الحيوانات - من أثر الصراع الكلى ، أى من أثر الحاجة المادية ، والعنف ، والغزو ، وجور القوى على الضعيف . وكل هذا وقع ، ان لم يكن شموليا ، فعلى الأقل بصفة أساسية فى الحقبة التى كان فيها الناس يعيشون غالبا بالفـسـريزة ، ليس لهم أى وعى جمعى عن روية (١٦)

ولما « استيقظوا » - كما يقول فيبني - دهشوا واستولى عليهم الاعجاب بهذه الأطر الاجتماعية التي تضمهم وتسندهم ، فعبروها • وعبادة الأسرة والدولة لدى الاغريق والرومان ، والحق الالهى للملوك ، والوطنية المتعصبة والغازية ، والمتحالفة فى كثير من الأحيان مع ديانة قومية ، ذلك كله أول انعكاس فى الوعى الوليد للحالة الوضعية المعطاة التى كانت موضع زهو •

والواقعة صحيحة من حيث الثروات ، ومن الناحية السياسية • فالشعوب عندما تبدأ فى معرفة ذاتها تفتن بوعياها الى التنظيم الاقتصادى الذى نتج تلقائيا ، ويكتشفون انهم مالكون لما استولوا عليه عنوة • ويقدسون هذه الملكية عن وهم طبيعى أكثر مما يقصدونها بارادة ذات روية للدفاع عن مصالحهم • ويعثرون على أسباب عليا لامتلاك الأراضي على يد عائلات معينة أو أفراد معينين • ويتعنتون فى البرهنة على ان البرابرة ، وهم عبيد ، انما ولدوا للعبودية • ويلتصق احترام دينى بالتنظيم الذى يجد الشخص نفسه مقدوفا به اليه بسبب مولده • وهذا الاحترام لا يشارك فيه من يتمتعون بهذه المزايا المكتسبة فحسب ، بل يشارك فيه أحيانا كثيرة من يقاسون منها أيضا : وعلى العكس من ذلك ، كثيرا ما نجد ان الذين يعدون للثورات أناس كانت مصالحهم المباشرة فى الوقوف فى وجهها

هذا التماسك القائم على الترتيب المتدرج (للمكانة أو الطبقة) انتقل من الحالة الواقعية البسيطة الى حالة الامتثال العامة فى أذهان من يشاركون فيه • وهذه هى العقبة التى تواجه الفكرة الخلقية للشخصية الانسانية • وهى التى جعلت رجلا مثل « جوزيف دى هيستر » - وهو ثيوقراطى بعيد النظر - يتباهى بأنه كثيرا ما رأى روسا ، وفرنسيين ، وزراعا ، وصناعا وسادة ، ولكنه لم يقابل قط الانسان المثالى الذى يزعم الفلاسفة انهم يحددون حقوقه • وإلى هذا النمط ترتد جميع التهكمات وجميع الاعتراضات التى تثيرها دعوى جعل الناس أشباها متناظرين ، ويرتد رفض نظر الدعوى اليوم وهو عبارة عن اعلان ان العدالة شئ حسن نظريا ولكن الكمال ليس متاحا فى هذه الدنيا ، ولا ينبغي أن نتوقع نزوله اليها • ويرتد ازدراء المساواة لانها « مجرد فكرة من افكار الالهن لا تحققها الطبيعة أبدا » • ويرتد الرأى القائل ان كل شئ يسير على ما يرام « اذا كان للسيد بيتته وللعامل خبزه » - وبالاختصار يرتد احترام البناء الاجتماعى المعطى ، المفروض على الانسان بواسطة التطور السابق ، والذى

تكون شيئا فشيئا ، بدون قصد ، بواسطة الآلام والجهود التي أقامت في النهاية نوعا من النظام ، هو توازن الأفراد الذين يجعلهم اختلافهم متعارضين ، ويخضعهم للنظام . وبهذا نرى الى أى مدى يعد المذهب الذى يضع القيمة العليا فى مساواة الناس وتشابههم مذهبا فرديا بالمعنى الحسن للكلمة ، وبرغم الآراء المسبقة المضادة .

٢٦ - لابد اذن من مضادة عمل الطبيعة فى هذه المسألة ، اذا أردنا أن نحقق كل ما اتفقت الأخلاقيات على أطرائه . وأعنى بالطبيعة السورة التي تدفعنا الى غزو فراغنا الحيوى ، السورة المشتركة بيننا وبين مجموع الكائنات الحية ، والتي تدفعهم الى النمو بالتلاؤم مع ما يحيط بهم ، بواسطة التغذية ، التي تتضاعف بتجدد انتاج النوع . وتمضى هذه الطبيعة بلا انقطاع - تحت دفع الحياة - صوب تفاضل أعظم ، وإلى تنظيم أكثف ، وإلى صنع أنماط أقوى لا يمكن ردها الى عناصرها البسيطة . ولكن ليس لنا الحق فى اختزال تاريخ العالم الى هذا « التكامل » ، لأن العقل متى ظهر على المسرح ، فان مبداه يشرع فى العمل فى اتجاه مضاد ليقوض الصرح كله فى الحفاء . **أولا :** بسؤاله المتكرر لماذا ؟ لأن كل اختلاف يتطلب تفسيرا ، ولا يعود كافيا أن ترد على ذهن مثقف بأن البراهمة خرجوا من رأس براهيم ، وأن المقاتلين خرجوا من ذراعيه ، وأن الصناع خرجوا من بطنه . **وثانيا :** بأمثلته : لأن خاصة التفكير المنطقى أن يستوعب الكثرة المحسوسة برد الفرد الى نوع ( لا الى كيان عضوى ) ورد النوع الى جنس ، ورد الكل - ان أمكن ذلك - الى وحدة فى الماهية ، على نحو ما حلم بذلك جميع الميتافيزيقيين . **ثالثا :** بتطبيقاته : ففى مجتمع يبدأ الذكاء فى القيام بدور عملى فيه ، يجد ذوو القيمة أنفسهم منجذبين بعضهم الى بعض من خلال الطبقات الاجتماعية التي يشجبون ثباتها . **ورابعا وأخيرا :** وجوده لأن العقل الذى يجد نفسه هو هو بعينه لدى جميع الناس بمنح كل من يشاركون فيه شركة طبيعية ، بل وهوية جزئية . فالطفل الذى قام بعملية جمع عديدى جمعا صحيحا يعرف عن ذلك المجموع قدر ما يعرفه عنه أعظم الحاسبين فى العالم ، كما يقول « ديكارت » . ولم يكن « اوشيناس » مخطئا ، عندما لمح أشكالا هندسية على الرمل الذى مر به ، فهنا نفسه لأنه التقى بأناس يماثلونه . هوية العقل هذه ، مهما اختلفت الأمزجة ، والطباع ، والظروف ، هي التي تسمح للناس بتأسيس علم مكتسب وقابل للتوصيل ، وهذا ما قدسه ( الآلهة ) المسيحيون - فى أعقاب أفلاطون - عندما جعلوا من اللوجوس كلمة الله ، موضوعا لعبادتهم والنمط الأعلى المشترك للتفكير الانسانى - ان جميع

البشر مندوبون للسلام ، وليس شعبا واحدا فقط هو شعب الله المندوب لحكم الشعوب الأخرى ، هذا هو شعار الديانة الجديدة يوم تأسست حقا بانتشارها في العالم كله على يد رسول الأمم ( بولس ) . ان جميع الناس مندوبون للنور والمساواة : هذا هو شعار الثورة الفرنسية يوم اندفعت - بمثابة ديانة - لتغزو الشعوب . فجميع آثار العقل تنتجه اذن الى هدم النظم المناهضة للمساواة ، التي يعامل فيها الانسان بمثابة عضو أو وسيلة لشيء آخر غير ذاته ، وليس بمثابة غاية في ذاته .

واذا ما حلت فكرة الحرية ، كما هي معطاة في أفعال من يزعمون تحقيقها ، رأيت انها أساسا عبارة عن تمزيق الأطر التي شادتها الحياة ، وليست اطلاقا في حرية الإرادة التي يقول بها الفلاسفة . فالانسان الحر هو الانسان المتحرر أو المعتق من القيود . المعتق من التنظيم القديم الذي حطم أوصاله ، المعتق في الوقت نفسه من الفرائز والآراء المسبقة التي لا يمكن تحويلها الى أفكار واضحة للادراك . لم يعد هناك بورجوازي ، ولا عامل ، ولا تاجر ، ولا سيد شريف ، بل انسان فقط ، وبصورة متشابهة . ان فكرة العقل دائما ماثلة لذاتها ، فيها قيمتها الخاصة بفضل كليتها . وهي فكرة تلقاها « كمنط » بمثابة مبدأ من عقله العمل وحاول منظر الثورة في ذلك الحين أن يستنزلوها مطبقة في قوانينهم ، فحطموا الأقاليم الفردية القديمة ، ليجعلوا منها محافظات نمطية متشابهة وحملوا الى شعوب أوربا اعلانهم لحقوق الانسان ودستورهم تامى الصنع . وفتتوا الأسيرة بالغاء حق البكورية الذي كان عماد استمرارها ووحدتها . وسلخوا باختصار سلوكا هو أسخف ما يكون من وجهة نظر الحياة التي لا تسمح بالتناول وإعادة الصنع عند أول أمر بذلك . ولكن العقل والحرية هما بالضبط مصلحا الحياة ، ولا يتحققان الا بهدم منتجات معينة للحياة . وهذا اذن كان من جانب الثورة وهما خطيرا : فقد اعتقدت انه يمكن المضي الى الهدف دفعة واحدة ، وتحويل الأمور الاجتماعية على نحو ما نغير أوضاع قطع الأثاث في حجرة (١٧) ولكن لم يكن هناك تجاهل للقيمة الخلقية في مبدئها العقلي .

٢٧ - وبهذه السورات الكبرى للعالم الحديث ، وكما كان الحال مع حماسات المسيحية البازغة ، التي توجه ضربات عنيفة متوالية ضد الوطن والأسرة والملكية ، بحيث لا تبقى الا على « شرمة النفوس » ، نجد أنفسنا في مجال اليوتوبيا ، أعنى في ذلك الجانب من الحقيقة الخلقية الذي لا يمكن أن يتحقق بالفعل حاليا ، لأن المادة التي تنطبق عليها هذه الأفكار

لم تزل منطقية على أكثر مما ينبغي من المعطيات اللاعقلية بحيث يجعلها ذلك غير صالحة لتلقيها . بيد ان آخرين ذهبوا الى «بعد من هذا ، فصنعوا بديا الاستدلال التالى : ان الشيء الوحيد ذا القيمة فى الانسان ، باعتراف الجميع ، هو كلفيته كإنسان ، أى العقل الذى به لا يختلف فى شىء عن نظرائه . فكل البشر ، بهذا المعنى ، متساوون اذن خلقيا ومتعادلون تعادلا صارما ، وليس العقل فقط واحدا بالفعل بين الناس ، بل وينزع الى توحيد الأشياء بردها الى مبادئ بسيطة . وكل عدم تساوى معطى موضوعيا فهو لدى الكثيرين غير معقول . وحينما يتعلق ذلك بالبشر فهو انكار لطبيعتهم الحقيقية . فاذا كان العقل شيئا خيرا ، فالخير سيكون أيضا عدم جميع الفروق ، وفى المجال الاجتماعى بصفة خاصة . وسيقتضى الاستقلال المطلق لكل ذات مفكرة بازاء كل تنظيم آيا كان : دينيا أو اقتصاديا أو سياسيا ، أو خلقيا ، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تنظيم الا بلون من ألوان الخضوع وعدم المساواة .

هذا الاستدلال الذى نما بطرق شتى ، هو الذى كان العدميون والفوضويون يسمونه بصورة غامضة «العقيدة» ( أو المذهب ) وكانوا يشعرون نحوه بعين الثقة المتقدة التى كان يشعر بها من قبلهم المسيحيون الذين حطموا الأصنام تمهيدا واعدادا لقرب مجيء ملكوت الله . وليس معنى هذا انهم ( أى الفوضويين والعدميين ) لم يخلطوا تصورات غريبة بل وربما أيضا متناقضة ، عندما انحازوا مثلا للتطورية ، أو عندما اقترضوا من اشتراكيين معينين - هم أنفسهم غير منطقيين مع أنفسهم فى ذلك الظرف - الدفاع الدرونى الخالص عن صراع الطبقات (١٨) . ولكن برغم هذه الزيوغ العرضية ظلت الفكرة العقلية فى جوهرها ، فكرة الحرية والعدالة المطلقة ، هى بؤرة تفكيرهم . وأشهر صحفهم الألمانية والفرنسية تحمل أسماء «الحرية» و «التأثير» « نصير الحرية المطلقة » . ويتعلق الأمر ببيان لا أن « قوى هذا العالم أصبحت هدفا لكل زراية وكل احتلال » (١٩) فحسب ، بل وأيضا انها تستحق ذلك لأنها ليست الا صنعة القوة والجور ، أو ان «القانون والسلطة» (٢٠) لم يعمل الا لمصلحة الأقوياء ضد الضعفاء ، وبالتالى يجب تخصيص كل الجهد الذهنى والاجتماعى لهذا العمل الانكارى ( السلبى ) ، بدون البحث عن امتثال أى حالة مستقبلية للإنسانية (٢١) . ومن الغريب أن نلاحظ ان هذه الثقة التفاضلية بالطبيعة ، وهى منحازة للعناية فى بابها على منوال التطورية الداروينية قد اندمجت فى أيماننا هذه بالمذهب « المادى » الذى



قيامه السلوك الأساسية فيه هي المشاركة في كل ما ينمو والاسراع في اسقاط كل ما يصيبه الوهن .

ويكاد يكون مستحيلا على الذكاء الذي ينمو تحت اشراف العقل وحده ألا يشعر بديا بشيء من الانسياق في هذا الطريق . ومن حيث المبدأ ، فكل عقلانية - كما بينت ذلك آنفا - فهي بالطبيعة عامل هدم كبير ، وذلك بحكم ضرورة منطقية . والواقع ان أنصار النظام القائم - سواء كانوا مدافعين عن العرش أو عن رأس المال ، أو شيوعيين أو وطنيين أو عنصريين - لم يكفوا قط عن تكوين جماعة استبدادية في مواجهة أنصار العقل الخالص . الذين تصل تأملاتهم دائما - حتى ما هو بعيد كل البعد عن السياسة - الى هدم جانب من جدار في الصرح العتيق الذي أقيم تنظيمه بدون رأيهم . ومنذ زمن سقراط يرمى أنصار النظام القائم أنصار العقل بأنهم فوضويون وأعداء الدولة . وقد اضطر « ديكارت » لدفع الاتهام عن نفسه في مقاله عن المنهج ، عندما جمع الكيان التقليدي للعلم والتعليم باسم الحس المشترك ( البدهة السديدة ) وهو واحد لدى جميع الناس ، ففرض على نفسه التوقف عن نقده بالنسبة للكيان الاجتماعي ، الذي يصعب جدا اقامته متى انهزم ، بل ويصعب جدا المحافظة عليه قائما متى اهتز . وكل الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر ، وكل عصر التنوير الألماني ، أثارا مثل هذه الانتقادات . قلا محل للدهشة من ان المذهب العقلي المعاصر ، ولاسيما في أيام الأزمات يتهم دائما بالعدمية .

ومن الضروري أيضا كذلك أن نعرف عند أي موضع ينتهي جانب الحقيقة الذي تنطوي عليه هذه المذاهب ، حتى لا نورط الذكاء ، والعدالة والعقل ، وصور الارتداد ( من التنويع الى الوحدة ) التي تقتضيها ، فتختلط بعقيدة الهدم الفوري الشامل .

هذا الحد آت من انه يوجد في الفوضوية وضع أساس خاطيء ، فهي قائمة على بديهية قديمة لجان جاك روسو : ان الانسان خير بالطبيعة وذكي ، ومنتآخ ، ومحب للعمل ، فليترك لشأنه ، لأن كل الشرور مصدرها القهر . وهذا فيه تناس لحقيقة أساسية ، وهي انه اذا كان الناس مصحاء النفوس جميعا مشاركين في العقل ، وبذلك فهم « متساوية ومتماثلون » ، ففيهم أيضا جانب مسرف في عدم المساواة : وتلك هي القوى غير المقفولة كتنهوه التمتع ، وشهوة السيطرة « وصور الأثائية المتباينة » . وهناك أيضا في الاتجاه المضاد لذلك عاطفة المحبة ، واحترام العقل .

ويقول « باكونين » ذكررا نفس اللفاظ « اوجست كونت » تقريبا : « ان نمو الانسان تابع من طبيعته الحيوانية ، ولكنه يصل الى انكارها ، فنقطة البداية هي الحيوانية ، ونقطة الوصول هي الانسانية » . وهذا صحيح ولكن هل نقطة الوصول - في الوقت الذي تكلم فيه « باكونين » - كانت قد بلغت الانسانية بأسرها ؟ بل أوصلت اليها أرتقى الأمم مدنية ؟ كلا ، بداهة . فهناك اذن نوعان من القهر أولا : قهر القوة الحيوانية والغريزية الموجه ضد العقل ، أ وضد قوى حيوانية أخرى ، أو - في معظم الأحيان - ضد الاثنين معا ، بما ان الناس يشاركون في كليهما . وثانيا : قهر العقل الموجه ضد العقول الأخرى ( ببرهان العلم ) أو ضد القوة الغريزية والحيوانية التي تشتبك في صراع مع العقل .

واليك القياس الفاسد ظاهرا للعيان : فبعد أن اعترف بالسمة المقدسة للشخصية الحلقية ، من حيث هي مشاركة في العقل المشترك ، ومن ثم مشاركة في السمة الانسانية ، أخضع لهذه الشخصية « الفرد العيني » بكل نزوعاته التي ينطوى عليها ، المعقولة وغير المعقولة . والقهر ضروري لمثل هذا الفرد : ففي داخله يقوم ضبط النفس ، وجهد الذكاء المستمر لاجام اندفاعاته الأنانية أو الانفعالية . ومن خارجه يقوم النظام الاجتماعي الذي يقدم لعقله ولشخصيته الأخلاقية ، في نضالهما ضد الحيوانية ، العون الجمعي لكل العقول الأخرى التي تساند هذا النضال وتقره . فلا اخاء هناك ولا مساواة ، بل ولا حرية ممكنة للبشر الذين يريدون أن يظلوا في الوقت نفسه على ما هم عليه اليوم في فرديتهم المفردة . فاذا حطموا فجأة كل العوائق التي ترين على عقلهم وحطموا كذلك العوائق التي تعترض شهواتهم ، سقطوا ببساطة في الحرب الحيوانية التي جعلتهم اتصالاتهم وعلاقاتهم الفكرية يخرجون منها ببطء .

وفي حدود أنحاء الفوضوية باللائمة على التنظيم الآلى الذي خلقته الحياة ، والناجم عن الغزو والاستغلال والقوانين البارة التي تكفل مصالح الأقوياء وتكمل عمل الطبيعة بالمحافظة على ، أو تسهيل ، التفاضل الاجتماعي ، فهذه الفوضوية لا لوم عليها . ولكنها تفقد كل قيمة عندما تمتد هذه الروح بعينها ، روح انسداد المتحرد ، سواء الى التنظيم العقلي - كأن يكون ذلك اتحادا فيدراليا حرا لدول تحد باختيارها من سلطتها بقصد المحافظة على السلام - أو يكون ذلك مؤسسة اجتماعية هدفها تحرير العقل - أو حتى المؤسسات التي كانت في أول نشأتها عنيفة ( عدوانية ) ولكنها صارت في الواقع أداة للعقلنة ، مثل المؤسسات

الإدارية والقضائية في الأمم المتعدنية ، لأن أصل نشأة الأشياء كثيرا ما يكون متميزا عن وظيفتها الحالية . وقصارى القول ، أن العقل له الحق في حرية مطلقة ، أما الغريزة فلا . إذن فالفرد الواقعي والعيني ، الذي أقله عقل وأكثره غريزة ، يخضع شرعا للقوة الجمعية من حيث أنها ممثلة لإرادة لا شخصية وذات روية . ويحسن أن يطيعها ، ولو بالقهر ، مادام عقله في داخله لم يزل تابعا وواقعا تحت سيطرة الغرائز . ولا يحق أن تكون لهم حرية خارجية مطلقة ومساواة تامة إلا من حققوا في أنفسهم الحرية الداخلية ، أي من حرروا عقولهم من العادات والشهوات ، والإيعازات والآراء المسبقة والانفعالات ، والذين لا يمكن أن يقطعوا الشجرة ليحصلوا على ثمارها دفعة واحدة ، ومن يسلكون في جميع الأوقات كما نسلك نحن في أفضل أوقات بصيرتنا وصحونا . ولأريب في أن هؤلاء في الوقت نفسه ، وباتفاق ذكائهم ، سيعملون على ازدهار إخاء كامل . ومتى وصل جميع المواطنين إلى هذا ، صار من حقهم إلغاء الدساتير ومجموعات القوانين . لكن من المحتمل أيضا أنهم عندئذ لن يشعروا بحاجتهم إلى هذا الإلغاء .

٢٨ - ومن وجهة أخرى لا ينبغي أن ننسى أن حالة الفوضويين ان كانت ذات مغزى ، لا تمثل المبدأ الوحيد. للخطأ الفلسفي في هذا الصدد .

ومن بين اللاأخلاقيين الممارسين ، وهم الذين يزينون بتمذهب نظرى سلوكهم العادى ، كثيرون لا يعتمدون إطلاقا على شعور عادل بما يريد العتل المنشئ اذ ينسون هذا العامل أو ذاك من العوامل التى تحدد التطبيق . ووجود هؤلاء الأفراد ليس على الإطلاق اعتراضا على القيمة الكلية الشاملة للعقل ، وهى القيمة التى يناهضونها . فمن السمات الجوهرية للمعايير أن تكون عند موضع انشعاب طريقتين ، والا تعترض ماديا أيا منهما . وسواء كان المعيار أمرا ، أو نصيحة ، ومجرد قدوة ، فهو شئ « غير ثابت » ، ويتضمن حرية ، وبالتالي ينطوى على اختيار يمكن أن يكون مضادا له . فلا الأخطاء ، ولا المغالطات ، ولا وجود أذهان ضالة ، يمكن أن يفرض دليلا على بطلان المنطلق : بل انها من باب أولى تثبت ضرورته . فلو لم يكن الشر الا مظهرا ، لما كان هناك فى الواقع

خير ولا شر ، لأن كل شيء سيكون له نفس القيمة • والارادة السيئة لا يمكن تنفيذها ولكنها تتقرر على الفور بما هي كذلك في حالات معينة جلية بصورة خاصة ، هي بالنسبة للحكم الخلقى ما يمثله بالنسبة للذكاء وعى غلظه فى الاستدلال أو فى الحساب ، وبالنسبة للعلم ما يمثله نتيجة لا نزاع عليها لتجربة جيدة تقلب خطأ قديما • وقد قدمنا فيما سبق أمثلة لهذا ، وسنعود فيما بعد الى الأوهام التى تعارضه ، دارسين شروط الدليل ( البرهان ) فيما يختص بالمعايير •

## الفصل الخامس

# العقل في الفن

( الفن والعلم والأخلاق - أصول متعددة الأرومة للفنون -  
أشكال مختلفة للقيمة الفنية - التمييز والمماثلة - قواعد  
الفن وطريقتنا خرقها • )

٢٩ - يبدو الفن مجال قيم لا يمكن ارجاعها الى العقل • « الفن أنا  
والعلم نحن » - « الفن هو الطبيعة مرئية من خلال مزاج ما » - العلم  
هو التعبير عن الموضوعي • وماهية الفن هي الذاتى ، - هذه صيغ محفوظة  
نصف صادقة ، شأن كثير من الصيغ المحفوظة ، تولدت على الخصوص  
من رد فعل ضد المبالغة المضادة : « أحبوا العقل اذن ، بحيث تكون  
كتاباتهم على البوام مستقاة منه وحده ، وكذلك لإلاؤها بقيمتها » •

ولكن الفن هو نحن أيضا : فماداً يكون من أمر الفنان بدون جمهور ؟  
ان من أهم سماته انه تعبير ، فهو اذن « اتصال » • وفى هذا المقام ،  
كما فى أحوال أخرى كثيرة ، يمكن أن تتبلور الوسيلة وتغدو مستقلة عن  
الغاية • ولكنها عندئذ تصبح تكويناً ثانوياً - والمزاج يسيطر على  
« التكنيك » ، بيد ان الشاعر الخلاق حقاً يتجاوز التكنيك : فيجعل  
هاملت أو الأب جوريو يحيى ، وليس ذاته هو • والذاتى الخالص ليس  
عبقرياً ، بل مغبول ، كما قال بحق أوجست كونت •

ويقينا أن الفن ليس عملاً عقلياً خالصاً • ( بل ولا العلم أيضاً ) •  
فكثيراً ما يكون فى صراع مع هذا المعيار أو ذاك من معايير العقل المنشأ

وقد تماسكت فى قواعد منطقية أو أنماط من التصنيف أو البرهان . فلا ينبغى أن نسأل الفن « ماذا يثبت » ، ولا أن نتقاضاه الدقة التصورية التى للتحليل ، أو حقيقة من جنس حقيقة الوثيقة . ولا نكون أقل من ذلك تحريفا له ان نحن زعمنا اخضاعه للالتزامات الخلقية ، حتى ولو كانت غير قابلة للمناقشة ( فمنها ما هو تحكى ) . وقد كان الشكاك على حق فى سخريتهم من الفن الذى ينطوى على العبرة أو الموعظة الحسنة ، وفى اطرائهم أعمالا ذات مستوى راق ، وصورها أو موضوعاتها أو دعاواها تؤذى - قليلا أو كثيرا - المعايير المقبولة عموما للخير والشر .

ولكن هذا كله لا يستبعد قبلنا أن القيم الجمالية لها عين اتجاه القيم المنطقية والخلقية : وليس ضروريا لهذا السبب أن تختلط بها . أو أن ترتد احداها الى الأخرى . فساكن مدينة نيل الذى يرتحل الى الجنوب ، وساكن مدينة اورليان الذى يرتحل الى الشمال يسيران فى اتجاهين متضادين ، لكن لعل كليهما ذاهبان الى باريس ، لحضور نفس المؤتمر . هذا التمييز ، وهذا التقارب ، يجتمعان - كما رأينا آنفا - فى المعايير العقلية للمنطق ، والمعايير العقلية للأخلاق .

٣٠ - ويجب أولا أن نلاحظ أننا عندما نتكلم عن « الفن » بصيغة المفرد - ونحن لا نتحاشى ذلك مطلقا - يحدث تسرع جائر من الميل الطبيعى لدى الفكر نحو الوحدة على حساب الحالة الواقعية للأشياء . فهناك « فنون » وهى مختلفة كثيرا من حيث سماتها ، ومن حيث الاتجاهات الفكرية لمن يمارسونها ، ومن حيث رونق انتاجها . وماهية الفن بالمعنى الجمالى مشكلة من مشكلات الفلسفة . ومن المحتمل أن كثيرين من الرسامين ، والموسيقيين والمعماريين ، لديهم تحفظاتهم فى هذا الصدد . وكان التنوع فى الماضى أشد من هذا . فما نعنيه بلفظ « الفن » كان من العسير على معاصر لأرسطو أن يفهمه : فاللفظ اليونانى الذى نترجمه هكذا وهو « تغننى » ( أو تكنى ) ، كان يقال فى ذلك العصر على وسيلة ، أو حيلة أو طريقة تصرف ، بل ويطلق أيضا على خدعة حربية ، وعلى عمل فنى . بيد أن ذلك لم يكن المعنى المعتاد . فهو فن الصائم والفنان من حيث هو صائم (١) . والمعنى الذى لدينا عنه لم يكن قد تكون . فمن بين اختصاصات « الميز » كان التاريخ والفلك يندرجان تحت عنوان واحد مع الموسيقى والتراجيديات .

ولكن هناك ما هو أكثر من هذا . ففى كل صورة من صور الفن نجد أيضا مصادر ذات أصول متعددة ، وتقاربات ليست أقل تميزا مما يتجلى

فى تاريخ فكرة الزمان ، أو فى تاريخ فكرة العلة . وما أكثر ما كتب عن أصل الموسيقى : فديديرو وسبنسر يذهبان الى انحدارها من الميلوديا التلقائية التى تطبعها الانفعالات والعواطف فى الصوت البشرى . أما «فالاشيك» وغيره من المحدثين فيذهبون الى أنها تولدت من الايقاع : ايقاع العمل وايقاع السير . وليس من السير أن نأتى بأمثلة عديدة لهذا وذاك : ويقدم سبنسر (٢) أسبابا أوجه شبه متينة جدا فيما يتعلق بالغناء ، ولكنه يفشل فشلا ذريعا عندما يريد أن يستخرج منها الايقاع . وكذلك القائلون بالايقاع ، عندما يريدون أن يستخرجوا منه النغمات وطريقة استخدامها، ذلك أن المنيعين مستقلان ، ولم يكن بينهما تفاضل ، بل الأرجح أن مياهما لم تختلط الا فيما بعد ، ولكن ينبغى للموسيقى ما هو أكثر من هذا ، فقبايل الكفرة لديهم فلوت ذو نغمات متعددة يستخدمونه لنساء السائمة : فالقصد الجمالى يجب اذن أن يضاف الى وسائل التعبير (٣) .

وفىما يتعلق بصورة اخرى من صور الفن ، بين «جروس» انه حيث نرى نحن زخرفة ، توجد غالبا علامة ملكية ، أو وسيلة اتصال ، بل واحيانا رقية سحرية . وهناك أمثلة كثيرة على ذلك فى مؤلف «رينيه تيقينان» و «بول كوز» الذى عنوانه «أعراف وتاريخ الهنود الحمر» ، فنحن بازاء افعال متنوعة كانت تستخدم فيما مضى لغرض قائم برأسه ، لا يبدو معناه ووحدته فى وعى مفاجئ ، بل ولا يسهل أن يفطن اليهما عموم الناس .

وانكار هذا الارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) يؤدى الى مقالطة من أشيع المغالطات . يقول «فالاشيك» ، « ان الموسيقى البدائية لا يمكن أن تكون قد خرجت بالتطور من تغير نغمات الصوت فى اللغة الانفعالية ، لأن الموسيقى البدائية جدا ، فى عدد كبير جدا من الحالات ، ليس فيها أى تغير فى النغمات ، بل حركة موقعة فحسب ، لنغمة واحدة فقط . وهذا مشاهد لدى أهالى جزر فيجى مثلا (٤) » . واليك الرأى المسبق المعبر عنه نفجاجة : « اذا كان هناك مصدر ، فليس هناك مصدر سواه » . وهذا مرتبط ارتباطا وثيقا بالفكرة المتصورة سلفا عن التقدم الكلى بطريق التفاضل ، بالاعتقاد الساذج بأن ماهية الأشياء تتضح بكل نقائها فى تلك الجرثومة الوحيدة . وفى هذه الحالة ما يملك الوحدة حقا لا يمكن أن يكون له الا مصدر واحد . ولكن الأمر على خلاف ذلك تماما ، اذا كانت ماهية الأشياء – ولا سيما ماهية الأشياء ذات القيمة المعيارية – ليست وراءها ، بل امامها : نقطة ( على مسافة محددة أو غير محددة ) تتجه صوبها تطورات شتى ، مثل « حركات » ارسطو نحو « المحرك الثابت » .

وهذه إحدى خصائص العقل المنشئ المميزة • على نحو ما التقبنا بها في تجليات عديدة لها •

وإذا نظرنا لا في المصادر التاريخية للفن ، بل فيما يمكن أن نسميه - بطريقة فيها شيء من المفارقة - « مصادر الفن الدائمة » ، وهي الدوافع السيكولوجية التي تعمل فيما يخلقه الفن (٥) ، لوجدنا عين هذه الكثرة • ولكننا نجد أيضا لدى الفلاسفة ، وأحيانا كثيرة لدى الفنانين أنفسهم النزوع الوهمي الذي سبق أن رأينا الكثير من تجلياته ( وهو بعينه تحية تكريم لا واعية - أو لا شعورية - للقيمة الأساسية للوحدة ) : انه النزوع الى اتخاذ كل عنصر على حدة ، الواحد منها تلو الآخر ، عتادا وحيدا للفن ، مع ان العناصر جميعا مستخدمة وموجهة بواسطة ذلك المنتج الاساسي بعينه ، على نحو ما يوجه الانحدار العام للوادي مياه الينابيع والمداول • ان اللعب والخيال والمحاكاة وعنصر اللذة الحسية ، وأعنى بذلك الاحساسات السارة ، كجرس الالفاظ في هذا المقطع من « اورتاني » ، ورهافة الألوان في زجاج مزخرف ، امتلاء ووقع نغمة من نغمات الفيولونسيل ، والنسب المتوافقة على نحو ما درسها « قشمو » ، والتعبير بوجه عام ، فكل عامل من هذه العوامل قد نودى به على التعاقب عنصرا أساسيا للجمال ، مع أن هذا كله في الواقع قد تجمع وانجرف في التيار الكبير للقيم الجمالية ، وفي الاتجاه الذي يميز الجهد العقلي ، وهو اتجاه الارتداد أو التراجع ( من التنوع الى الوحدة ) •

٣١ - يبدى « الجميل » مزية يتفوق بها على الحقيقة العلمية وعلى العدالة ، هي مزية « التمام » ، ولكن ما يفنمه بالتمام يفقده من حيث المدى • فالفكر البشري - لثقتة بقيمة المطلق والهوية - في صراع مع الطبيعة • لا مع المادة الغفل للاحاساسات التي ينظمها فحسب ، بل أيضا مع عالم الحس المشترك ، وان كان الحس المشترك - جزئيا - من عمله (٦) • ففي مجال المنطق يفرض الحارق للعقل نفسه علينا باستمرار ، فازدوا الحدود لما نعرفه وما نستطيع أن نفهمه : فالمعطى ، وغير المتوقع ، وغير المتوافق ، كل ذلك يحدد معرفتنا من الخارج ومن الداخل • ونجد - شعوريا - الشر الفيزيائي - أي الألم - والشر الحلقي - أي الرذائل السابقة على الوجود - في المؤسسات والأعراف والأفراد والأخطاء والمصالح الذاتية والاعتداءات أو النذالات والاحساسات التي تتولد عنها • كل هذا يضم عقبات بلا انقطاع أمام تحقيق حياة انسانية بمعنى الكلمة - فكيف نمضى في هذا الصراع ؟ هناك موقفان ممكنان : أولهما البقاء في مجال



الوقائع الواقعية ، ومن هناك نبذل الجهد علميا وفلسفيا لتوسيع دائرة القوانين المعروفة والظواهرات المفسرة ( بفتح السين ) ، أو ما يوازي ذلك أو يقرب منه ، وهو النضال ضد الأوبئة والردائل ، ضد التقاليد الضارة والمؤسسات المعيبة ، لترقية الحرية وتمائل الشخص الانسانية . وهذه هي المهام التي ترسمها معايير المنطق والأخلاق ، كل في اختصاصها .

**وثانيهما** هو الخروج طوعية مما هو كائن ، فيصنع المرء لنفسه عالما آخر يجسد فيه هذا اللون من الكمال أو ذاك ، مما ينقص عالمنا (٧) .

ويستمد اذن كل مادته من التجربة ، ويحددها بدقة للسيطرة عليها من غير أن يفلت منها شيئا ، ويعيد تنظيمها بحيث ترضى ما يطالب به منطقنا وعواطفنا ، وبحيث لا يشئ شيء فيها بالتحايل . ان الواقعية الحقيقية في الفن ليست اذن سوى لون من العلم الموضوعي ، على نحو ما كان يريد الأخوان جونكور و زولا للفن أن يكونه . وهذا خلط للأجناس ، ولكنه - ان سمح لي باستخدام هذا اللفظ المبرر الهمجي - نوع من « **الامكانية** » ( أى مذهب ما هو ممكن ) . ومتى تم انتاج العمل الفني ( وأعني بذلك العمل الحياى الذى هو محاكاة للطبيعة ) (٨) ، وجب أن يكون قادرا على احتلال مكانه فى العالم وكأنه لم ينقطع قط عن أن يكون جزءا منه . ويترتب على هذا أن العالم الذى نعرفه ، اذا ما أعيد تشكيله برمته على هذا النحو ، فسوف يكون مطلقا من حيث المعقولة ومن حيث الشعور فى آن واحد : سوف يكون علما كاملا وخلقية كاملة .

ولكن يشترط لاقترب الفن من هذا النجاح أن يكون خياليا ومحدودا . وعندما قلنا ان العمل متى تم انتاجه وجب أن يحتل مكانه فى العالم ، كنا مضطرين الى أن نضم : وذلك بفضل جهدنا ، وفى حدود أب العالم ليس معقولا تمام المعقولة ، ولا معروفا معرفة كاملة . أو يكون العمل محدودا - كما هو فى الموسيقى - بطائفة ضيقة من الاحساسات ، لأننا لو كنا نعرف بلا ثغرات اطلاقا تاريخ عائلات فيرونا ، أو كان لدينا علم دقيق حقا بالسيكولوجيا ، اذن لبدت لنا « **روميو وجولييت** » رائفة مثل « **قورش الكبير** » . ومنذ الآن يجب أن ننسى علم التشريح كى نجس أمام « **النصر** » لساموتراس - فى امتلاء وبلا ندم - بتلك الاندفاع الرائعة لذلك الجسد الجميل المجنح .

٣٢ - ان تناول قطعة من العالم ، وإعادة صياغتها ثم اعادةتها اليها ، وقد صارت فى آن واحد ممكنة ومطابقة - قدر الامكان - لرغائنا ، ان هو الا برنامج . وهو برنامج بعيد عن التحقق بمسافة أكبر من بعد

فكرتنا الفنية عن أن تكون تحقيقاً أعلى لما يطلبه العقل . ولا يمكن أن يزعم المرء أنه يفلح فيه تمام الفلاح الا اذا اكتفى بمنطق أولى ومثل أعلى مبتذل، أو اذا تناول المرء مادة محدودة جداً ، بحيث لا تظهر فيها موضوعات القلق الكبرى . ومن بين أعمال الفن الرفيعة أعمال كثيرة – بل هي أقواها – لا تحل الصراعات بين الانسان والطبيعة ، بل تضعها على العكس بكل ما فيها من حدة ، وتستمد قيمتها من القوة نفسها التي بها تفجر هذا التقابل ( التعارض ) ( ٩ ) . فيروميثيوس ، و « السوناتا/العهد » و « الزجاجة في البحر » و « جبل الزيتون » أليست – من حيث هي أعمال فنية ومع استبعاد كل ما يتعلق بالتكنيك – أقل جمالا من « أبولو بلغدير » و « السمفونية الريفية » أو « الصباح » لكورو . وعلى العكس من ذلك : في الأوبرا كوميك ، وفي المناظر الجميلة والروايات ذات « النهاية السعيدة » نجد عادة مع المطالب الهزيلة الارضاء السهل المنال ( ١٠ ) .

اذن يجب التمييز تمييزاً حاسماً بين قيمة الارتفاع وقيمة التحقيق، بين جمال العمل من حيث هو شكوى أو تمرد صادر عن وعى متألم وبين جمال العمل من حيث هو انتاج طبيعة متكيفة أو أعادت تكيفها مع ما نشده منها . ولا ريب في أن الوظائفيتين يمكن أن توجدا مختلطتين في الأعمال الكبرى ، بطريقة لا يسبر لها غور أحيانا . فخاتمة «بيت الراعي» لا تؤثر على القارئ أو المستمع بكل ما تثيره مباشرة من رشاقة وتناغم وجمال تشكيلي فحسب ، بل وأيضاً لا يقل عن ذلك تأثيرها عن طريق التعبيرات عن الرغبات الانسانية المعذبة التي لا تبالي بها الطبيعة ، واحتجاج الشخصية الحرة على العبودية الاجتماعية التي لا فكاك منها . ولكن ما يعجز الشاعر عن فصله ، يستطيع الفيلسوف ، ويجب عليه ، ان يجرده : وعندئذ يعرف بسهولة ويسر القرابة بين معايير الفن والمعايير الأخرى للتفكير والفعل ( ١١ ) .

٣٣ – هذا الوجه العقلي للفن لا يكون بروزه أقل عندما نحلل عن كئيب مصدراً آخر من « مصادره الدائمة » ، ألا وهو ارادة التعبير ، أو – كما يقولون في هذه الأيام – ارادة الدلالة .

العمل الفني تعبير ، وبهذا المعنى المتواضع تتجلى فيه الفردية . ولكن هذا ما تصنعه أيضاً ملامح الوجه والمشية والخط وبصمات الأصابع . وهذا اللون من التعبير – برغم مواضع معينة مشتركة – أقل ما يكون جوهرية ، وان كان لا يختفي حتى في أعظم الأعمال – حتى أنه من الممكن

أحيانا أن يكون على الضد من القيمة الجمالية . وهذا ما يحدث عندما تنقلب الفردية الى تكلف . وهذا أيضا حال أولئك المساكين الذين لديهم شهوة الرسم أو الكتابة ، وتتجلى فى أعمالهم الدونية التى لا شفاء منها بسخافاتهم المستهجنة ، أو بالبحث المصطنع عن الأصالة . ان تعبير الفنان الحق تعبير عن ذات ، والذات هى الفرد الذى ليس هو مجرد فرد ، بل يشارك فى روح عام متعين فى قيم ومعايير محددة : انه من يعرف صواب قواعد معينة ، ولا يعمل طبقا للعادة والزى ( الموضة ) والقدوة أو النزوة ، بل عارفا بما يريد ، مع القدرة على تبرير ما يصنع أو يقول أمام كل شخص آخر ذى نزاهة وذكاء . أنقول أن الفنان أقل وعيا بهذا العناد العقلى من الانسان العادل أو المتقدم خلقيا ؟ ربما . ثم ان أشكالا معينة من الخلقية ليست غرزية ، ومن الفنانين من لديهم رؤية واضحة جدا لنزواتهم . وفى العمل على كل حال ابتعات للصدى الذى يمكن أن يثيره المؤلف لدى نظرائه، فهو يوصل اليهم مشاعر وأفكارا واندفاعات فى بعض الأحيان . وإذا تجاهله معاصروه ، ففي حسابانه - مثل ستاندال - أنه سيكون موضع التقدير بعد ذلك بخمسين سنة . كل هذه السمات الاجتماعية للتعبير الفنى بديهية ، وتردنا الى ذلك الوجه من العقل الذى هو مماثلة للنفوس فيما بينها .

وهذه الدلالة امتثال تعاطفى أيضا ، واختراق - الى حد ما - أو نفاذ الى الكائنات الأخرى ، وذلك بطرق شتى . ففي وسع المرء أن يكتفى بالشعور بالطبيعة كمصاحب توافقى لحالته النفسية الخاصة ، على طريقة « سان برى » فى صخور « ميرى » ، أو على طريقة سيجفريد وهو يصغى لغناء الطيور ، أو طريقة بودلير فى الشرفة :

« ما أحل الشموس فى الأمسيات الدافئة !

« ما أعمق الفراغ ! . وما أقوى القلب !

بل ويمكن للمرء أن يذهب الى أبعد من هذا ، فيشعر بالحركة وكأنه يقوم بها ، ويتخيل شجر الحور ، وهو عند قمة برج الكاتدرائية ، سورة تغلت من الثقل من غير أن تشعر به تقريبا . أو يضع المرء نفسه - على العكس - فى موضع الأعمدة ويشاركها جهدها فى الدعم والمساندة . وفى وسع المرء أن يتتبع تعرجات النهر كما لو كان التيار نفسه ، وأن يستنشق ملء رئتيه بعد العاصفة وهو يصغى للسفوفية الريفية . وهذا كله - بعد - ليس الا اسقاطا للذات فى الأشياء وادراكا متميزا منعشا :

فالفنان يستمد فيه كل شيء تقريبا من أعماقه • ولكن من الممكن أن يكون هناك الكثير فضلا عن هذا في تلك الشركة مع الموضوع المقصود ، ولا سيما اذا تعلق الأمر بكائنات لها بالقطع حياة باطنة ، سواء أكان ذلك فجر وعى أو تفكيراً متطوراً مثل تفكيرنا • وفي هذه الحالة يكف التعاطف عن الاختراع ، ويكتشف • ويكون له - حتى بواسطة ما هو خيالي - شيء من المعرفة • وعندما لا يقدم الموضوع بصورة جلية تلك القرابة مع فكرنا يتخيل الفنان بالطبع أنه على الأقل لغة تخاطبنا بها نفس متوارية داخل الطبيعة:

### « العطور ، والألوان ، والأصوات ، تتجواب »

وفي هذا الوهم ، أو الوحي ، الذى يجعل الرسام أو الشاعر المشاهد أو السامع يشارك فيه ، يوجد أيضا أحد منابع الاعتقاد بالسمة السحرية للفن ، وهو اعتقاد مسجل باسم الفاتس ، وفي تحريم سفر التثنية ( من أسفار العهد القديم ) وتحريم القرآن صنع صور وتمائيل للحيوانات ، وللبشر ، فمن الطبيعي أن يكون هذا الأثر فى ذروة شدته حينما يتعلق الأمر بشخص انسانية : وعندئذ يمكن للمرء أن يضع نفسه موضعهم ، وعلى أعلى درجة من الحلول ، وأن ينتظر منهم أن يضعوا أنفسهم موضعه • ومهما كانت أحلام يقظة تلك الاقتراعات ، ومهما كانت غير قابلة للفصل عن أرقى أشكال الفن ، إلا أنها تظل على كل حال مظاهر أعراض قوية لسمتين نعرف لهما مكانهما العميق فى جذور العقول : تماثل الأشياء فيما بينها ، ومماثلة الأشياء للفكر •

٣٤ - كل هذا يخص العلاقة المباشرة بين القيم الجمالية والعقل المنشئ • فلابد من عمل خاص لتمييز المكانة الشرعية التى ينبغى أن نخصصها للعقل المنشئ ، أى للحكم على المعايير الجزئية التى يستند إليها نقد الفن ، أو التى تكون الميراث الاجتماعى عند الكتاب ، والرسامين ، والموسيقيين والمعماريين . بردها الى سبب وجودها ، وهى تبدأ بالسنن العامة مثل :

## « الأول لا يخالف الأوسط ، والأوسط لا يخالف الأخير »

وتنتهى الى تحريم وضع عمود فى محور صرح ما ، أو استخدام نفس الكلمة مرة أخرى فى مقطوعة واحدة .

وقد بين المسيو « ايجين دبريل » فى كتابه الدسم « فلسفة القيم » - بكثير من القوة والوضوح - ما أسماه فى الوعى الجمالى مرحلة « انضباط الدوق » - يقول « هذه المعايير التى تنزع الى ضبط الاعجاب أو اللذة انما هى قواعد مجموعات (١٢) . فالمجموعة توغز الى أعضائها بالقيمة الجمالية . كما تعلمهم تماما قاعدة السلوك ، وفى الحالتين تكون معرفة النظام الاجتماعى هى المحددة لحالة الوعى (١٣) » . ويشرح كيف أن أسلوبا ما ، كان يعتمد على مجموعة يشعر أعضاؤها بالترابط فيما بينهم على طريق هذه المعرفة ، وأنهم متميزون عن لا يشاركون فيها ، يمكن أن تتسع دائرة اعتناقه شيئا فشيئا نحو العالمية - وهذا يبين الفرق بينه وبين السمة العضوية - وكيف أننا مساقون هكذا نحو المرحلة العليا من الاعجاب الجمالى ، بالنسبة للمشاهد والقارئ ، ومن الخلق الجمالى بالنسبة للفنان نفسه .

وليس العكس أقل صوابا من هذا : فنحن على حق قطعاً عندما يحدث فى بعض الأحوال أن نلقى الى اليم بقواعد معينة من هذا الجنس ، كانت مقبولة من قبل لفترة متفاوتة الطول ، ويصفها النظريون أحيانا بأنها أبدية . وهناك مثلاً آخر على ما أسموه تطور العقل ( وهى تسمية فى غير موضعها ) ، وانما هو فى الواقع انحلال ( تفكك ) الصور المهنية التى بترت بأسرع مما ينبغى بعد أن كانت فعالة فى زمانها ، أو فى ظروف أخرى . فمن قواعد المعمار أن تفتح على الشارع نوافذ الحجرات الرئيسية ، وأن تجعل على الفناء الداخلى الدهاليز والمرافق . وقد نفذوا ذلك بكل دقة عندما أعادوا بناء جامعة معينة ، لا داعى لذكر اسمها . ولكن فى هذه الحالة كانت الحجرات الرئيسية قاعات محاضرات ومكاتب أساتذة ، وكان الشارع ضيقاً معتماً صاخباً . أما الفناء الداخلى فكان واسعاً ، جيد الاضاءة ، ولا سيارات فيه . والنتيجة معروفة - ان امكانية التعديل ليست أقل صواباً ولا أقل ضرورة للقوانين الجمالية منها للمبادئ النظرية التأملية .

٣٥ - ولكن يجب فى هذا المقام - أكثر مما فى الفيزياء أو الحياة العملية - ألا يغيب عن نظرنا أن ما يصبو الى اصلاح المعايير المقبولة يمكن أيضاً أن يقوم بذلك الاصلاح عن طريق الوقوع تحتها مثلما يمكن أن يقوم

به عن طريق اقامة شيء أفضل منها . ان الارتداد السوى ( من التنوع الى الوحدة ) لقواعد الفن كثيرا ما يضطرب أكثر مما تضطرب القواعد الحلقية أو المنطقية بالرغبة فى التغيير ، بل والأمل فى جذب الانتباه بفضل هذا التغيير . اننا نعيش وسط تزييفات للفن غدت صناعة ، وتعتنق بالطبع وسائل الدعاية : ولنفكر مثلا فى اللافئات التى تلتوى فيها الحروف وتنعكس فيها مواضع الامتلاء والفراغ ، وتتغير أشكالها الى خطوط مستقيمة ، وما الى ذلك من خروج على المؤلف . والفرض الأساسى من ذلك استرعاء نظر عابر السبيل . فاذا ما تطلبت القراءة مجهودا ، أو جعلت المرء يظن أن هناك خطأ ، التصقت اللافئة بالذاكرة : وكم من حيل يمثل هذا الحث فى الأدب الحديث !

ولكن لندع جانبا الحالات التى ليس الذوق الظاهر الشذوذ فيها الا تنوعا فى الانتاج رغبة فى الربح : فما من شيء أشيع من الخلط العقلى – وبحسن نية – بين « كل تقدم فهو تجديد » – وهذه نتيجة سخيفة . ولكن هذا التضمين المزعوم يبدو من حيث الصورة على ما هو عليه : غلطا فى المنطق فجاء ومحدد النوع . ولكننا لا نصيغ هذا الغلط عن وعى تام . وهناك وقائع نفسية حقيقية تسهم فى اغماض العين عما فيه خبل . والتعب الناجم عن طول الرؤية أو العمل على منوال ما ينزع بنا بالطبع الى التغيير، ولو لم يغتم المرء من ذلك الا الراحة . وليس النوم على الجانب الأيمن أفضل من النوم على الجانب الأيسر ، ولكن حينما يصاب المرء بالأرق يحتاج الى التقلب فى الفراش بين حين وحين . وبعد نصف ساعة يحتاج الى الانقلاب فى الاتجاه المضاد لنفس السبب المعقول . و « تانهاووزر » – عندما سنم أفراح « فينيز بورج » – لم يعد يجد فيها لذة ، و « صبت نفسه الى العذاب » . وهناك حالات يتحقق فيها تماما فرض « وينانو » : السار هو المؤلف . ولكن هناك حالات أخرى يكون الأمر فيها بالعكس . ولا تجد السيكولوجيا صعوبة فى تفسير ذلك .

ويجب أن ندخل فى الحساب أيضا ضعف الاحساسات والآثار الفسيولوجية ، لتعود المنبهات – كما يحدث لدى مدمنى الخمر أو المورفين « وجسارات » مدام بوفارى شيء يجب أن نفتش عنه الآن بالمجهر . ولكن هذا كله لا علاقة له بتدرج القيم الجمالية ، ولا يبرر الاستخدام الشائع لكلمة « واردات جديدة » فى السياسة أو الفن ، كما فى التجارة أو الأزياء (الموضات) ، والاعتراف بدور العقل فى الفن يكتسب كل أهميته، وتعبير فكرة الارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) عن فاعليتها المعيارية . اننا بالصعود الى المبدأ – أو حكمة التشريع كما يقول فقهاء القانون –

نستطيع أن نميز هل ما ينتهك أو يخرق أو يمحو قواعد الفن المقبولة بوجه عام صادر عن عجز أو حسد أو رغبة في استرعاء الأنظار ، أم هو على العكس الهام عبقرى ، وتقدم فى اتجاه العقل المنشئ ، فليس هناك نقد صحيح للفن من غير أساس متين من العقلانية ، وكذلك ليس هناك نقد صحيح للفن بدون احساس قوى بأن عقل حقبة ما ليس العقل الحالى على الاطلاق .





## الفصل السادس

### الدليل المعيارى

( التبرير العقل - شروطه - عناد توهم أن الوجود يمكن أن يؤكد قيمة - ما يتضمنه طلب الدليل - الملل التى تمنع التعرف عليه - أسس ومبادئ - العلوم المعيارية - الاستقراء الانتقائى والمشكلة الغلظية ٠ )

٣٦ - هل المنطوقات التى تمثل سمة معيارية ( كالتوصيات والنصائح ، والتأكيدات بأن سلوكا ما اجبارى ، والتقييمات أو المقارنات بين القيم ) قابلة للتبرير العقلى ؟ أيمكن أن تسمح باقامة علوم معيار ، تعتمد على سلطة العقل ، على قدم المساواة مع الفيزياء أو علم الأحياء ؟ لا مشاحة اطلاقا فيما يتعلق بالمنطق ٠ أما حينما يتعلق الأمر بعلم الجمال أو بالأخلاق ، فما أكثر العقول ، أو على الأصح الطبائع ، التى يجد أصحابها من المهين لحرية ارادتهم أن توجد حقائق موضوعية وأدلة (براهين) تنصب على القيم ٠ والوسيلة الوحيدة ، كى نعرف هل هم على خطأ ، أن نفحص ماهو الدليل (البرهان) ، وما هى شروطه ووسائله فى الأمور التى لا يمارى أحد أنه ممكن فيها ، وله فيها السلطان ٠ فمناقشة المشكلة ستكون بمثابة البحث هل هذه الشروط والوسائل موجودة أيضا فى الأمور المعيارية (١) ٠

٣٧ - ان كل برهنة أو مناقضة تفترض نوعين من المعطيات ، أولهما - بالطبع - قواعد منطقية توضع قيمتها - الى حين صدور أوامر أخرى - فوق المناقشة ٠ ولكن يجب أيضا أن توجد - فى المقام الثانى - تأكيدات مادية أولية ( واعنى هنا أنها مادية بالمعنى الذى تتميز به المادة من

( الصورة ) وهى تأكيدات يوضع صدقها أيضا - الى حين صدور أوامر أخرى - فوق المناقشة • وفيما يتعلق بالعلم الاستنباطي تكون هذه التأكيدات مصادرات ليست موضوع برهان ، ولا يمكن أن نكون موضوع برهان : ففى الهندسة مثلا لنا الحق فى مد أى جزء من الخط المستقيم الى ما لا نهاية ، أو نقل الشكل من موضعه من غير أن يتشوه أو يتغير فيه شئ ، وعندئذ نسأل محاورنا هل يسلم معنا بفروض أولية ، وهل يعدها سارية المفعول • وفى مواجهة التجربة نسأل محاورنا أيضا هل يسلم بأن الهواء لا يتخلل الزجاج ، وأن الجسمين المتعادلين فى كفتى الميزان لهما نفس الوزن ، ونسأله هل يرى نفس الظاهرة التى نراها ، وهل يقرأ نفس الرقم فى مقياسه المدرج ، وهل يلاحظ نفس الازدواج فى شعاع الطيف ، وهل يجد نفس الفرق الذى نجده فى اللون واضحا فى أنبوبة اختباره ، وهل يحصى نفس العدد من السدى ( أعضاء التذكير ) فى الزهرة • وهذه أيضا مصادرات •

ولنلاحظ أن هذين الشرطين يفترضان مسبقا شرطا ثالثا : أن وجود العلوم بالمعنى الذى نستخدم به هذه الكلمة بصورة دائجة - يتضمن أولا وجود أذهان متباينة ، فيما بينها اتصال ، وهى وان كانت فى البداية متعارضة أو متباينة الآراء ، الا أنها تستطيع أن تصل الى اتفاق على معرفة ما • ويمكن - اذا شئنا - أن نتحدث عن علم مطلق فى ذهن فرد ، ولكننا عندئذ نتحدث اما عن حد تجتمع فيه الأذهان ، ولا يفهم الا على أنه حد ، ومن حيث هذا التجمع نفسه ، واما عن معرفة الهية لا يمكن أن تكون لدينا أى فكرة عنها ، والتى بينها وبين معرفتنا البشرية من الشبه مثل الذى بين كلب الصيد وكلب البندقية ( وكلب البندقية باللغة الفرنسية هو القطعة التى تشتعل حشوتها عند اصطدام الزناد بها ) ( فهو تشابه فى اللفظ فقط دون المدلول ) • وقد وقع الميتافيزيقيون ووقعت نظريات المعرفة المزعومة فى ارتباك كثير لأنهم جحدوا هذا الوضع الأساسى •

أما وقد فرغنا من هذا الاشتراط ، فما الذى نقضيه من البرهان الرياضى أو الفيزيائى أو الفسيولوجى كى نعترف بأنه صحيح (صادق) وقابل للتطبيق فى الحياة الواقعية ، ومرضى عقليا ؟ حين تكون أمامنا قضية غير يقينية فى البداية ، أو موضع خلاف أو نقاش ، ويكون المطلوب اثباتها ، يقوم البرهان بربط هذه القضية بقضايا أولية مقبولة أو مسلم بصحتها (بما فى ذلك القضايا النابعة من الوقائع التى فرغنا من تقريرها) بواسطة استدلال منطقي ، بحيث يدرك كل ذهن له نصيب كاف من الذكاء

الرابطة التي تربط المنطقات المقبولة بالنتيجة المبرهن عليها ، أى المثبتة بالبرهان : ومتى حصلنا على هذا البرهان نحكم أن من حقنا الاعتماد عليه لإقامة لائحة صحيحة ، أو لمحاولة بناء عمل فنى ، أو لكسب دعوى قضائية . ونقول فى هذه الحالة ان أسلوبنا فى التصرف عقلى أو معقول ، فى مقابل السلوك الذى ينبج عن اعتقاد شخصى أو عادة محلية أو شعور يستحيل تبريره موضوعيا .

ولكننا لا نطلب أن يخلق برهاننا القضية برمتها التى نريد البرهنة عليها ، من غير أن نستمدّها من أى قضية تلقيناها قبل ذلك ، لأنه سيكون مطلبنا سخيفا متناقضا ، لأننا اذا ما وجب لاثبات أ عقليا أن نستنبط أ من ب ، و ب من ج ، وهلم جرا ، مضينا فى هذا السياق الى ما لا نهاية ، وبذلك لن يبرهن على شيء اطلاقا . ولن يكون بالتالى أى شيء معقولا . فالعلم المثالى ليس العلم « الذى نعرف فيه كل الألفاظ أو الحدود ونبرهن فيه على كل القضايا » . وغياب هذه السلسلة التى ليست لها نقطة ارتكاز لا يدل على « عجز طبيعى لا حيلة فيه عن تناول أى علم كان فى نظام تام تماما مطلقا » ، وليس ذلك ضعفا فى عقلنا يعوضه أن الطبيعة تدعمه بالقول (٢) ، فالقول لا يخلق بذاته شيئا ، وانما هو وسيلة نقل ، أو قناة توصل الى موضع آخر ماء نبع ما . وقدرتنا على المعرفة كائنة برمتها فى الحدس ، وضعفنا كائن فى ضرورة أن نثبت بالواسطة ما لا تفرض حقيقته نفسها بنفسها .

٣٨ - كل هذا - فيما يبدو - لا مشاحة فيه ، عندما يتعلق الأمر بعلوم الواقع ، ولكنه يغيث عادة عن نظرنا حينما يتعلق الأمر بالعلوم المعيارية ، ولا سيما الأخلاق ، فنطالب الفيلسوف أن يقيم أخلاقا عقلية ، لأغراض التعليم والحياة العملية والتشريع ، وأن يبين لنا لماذا يجب علينا - عقليا - أن نريد هذا الشيء المعين أو ذاك ، كالتسامح مثلا ، والصدق ، أو معاونة البائسين . وينكب الفيلسوف على هذه المهمة ، ويبحث عن موضع لأسسه . وبعد أن يستكشف - ما استطاع - ضميره ( أو وعيه ) وضمير معاصريه ، يجمع عددا معينا من الأشياء التى يريد بها جميع الشرفاء ، وعددا معينا من قواعد السلوك المقبولة لديهم ، وهى قواعد حاولت معظم المذاهب الفلسفية أن تربطها استنباطيا بالمبدأ ، وفق الاجراء المعروف جيندا ، والذى يسميه فقهاء التشريع « البناء أو المعمار (٣) » . وعندئذ يبدأ فى وضع المصادرات التى يعول على استخدامها فى برهانه ، مثل : « ينبغي أن نريد ما هو متضمن منطقيا فيما نريده » - أو « يسىء المرء التصرف

عندما يضحى بالمصلحة العامة في سبيل مصلحته الفردية « . - أو « قبيح أن يكون المرء بعينه خصما وحكما » . - أو « القاضي أو الحكم الخائن أو المخادع ، ومرتكب التعذيب ، ومن يفش السواد الغذائية ، يستحقون الكراهية الفردية والعقاب الاجتماعي » ، ويتهيأ للاستمرار في ذلك ، مسجلا البدهييات الخلقية مثلما يجمع البدهييات الفيزيائية أو الجيولوجية . ولكن السامعين يحتجون ويرفعون أصواتهم مطالبين : « نريد أدلة ! نريد براهين ! ولماذا تريدني - أنا العقلاني المتمرس بالنقد متحديا الفرائز والعادات ومحاذرا من كل ما يمكن أن يكون محض تحيز عقلي - أن أخضع لمبادئك ، ما لم تبرهن عليها ؟ » . وفي مناقشة جرت منذ نحو أربعين سنة في مدرسة الدراسات العليا الاجتماعية ، أضاف أحدهم متكلما بلسان حال من يؤيدون فكرة شائعة ، قائلا : « في مواجهة المذاهب التي تقيم الأخلاق على دين من الأديان أو ميتافيزيقا من الميتافيزيقا ، يكون هذا الاتجاه الى ارادتنا الطيبة افلاساً للعقلانية » .

وهذه مطالبة مزعجة للوهلة الأولى ، ولكن يكفي أن نحللها كي نكتشف ما في ثناياها من تناقض . فما هو الاثبات بالدليل ؟ انه رد تأكيد أو ايجاب مشكوك فيه - بواسطة استدلال مسلم بصوابه - الى ايجاب أو تأكيد مسلم بيقينه . ونحن متفقون بلا شك فيما يتعلق بالاستدلال . ولكن ما الذي تعدونه منطلقا يقينيا ؟ لا شيء ؟ اذن يستحيل عليكم أن تبرهنوا على أي شيء من الأشياء . وما لم تنبثق لديكم أي بداهة لا مراء فيها ازاء مواقف معينة : قاض باع أحكامه ، نائب ضحي بالمصلحة العامة في سبيل اعادة انتخابه ، واش أبلغ شرطة الغزاة عن مواطن مدفوعا بالغيرة أو الرغبة في الانتقام - وما أيسر المضي في تعداد هذه الأمثلة - فأنتم بازاء القيم الخلقية في نفس موقف المصاب بمعنى الألوان بازاء الصور الملونة . فهو يرى الشكل . وكذلك أنتم لعلكم ترون نشاط البواعث ، وسيكولوجية الفعل ، ولكن تمييز الألوان يغيب عنه ، وكذلك يغيب عنكم تمييز ما أسماء « ملبرانش » « درجات الكمال » .

تزعمون أنكم ستعلنون رضاكم لو انني ربطت واجبا معيناً موضع نزاع بوجود الله ، أو باليقين بأن الرذيلة المضادة له معاقب عليها بعد الموت . وهذا بعينه يفترض لديكم أحكام قيمة أولية تجهلونها أو لا تريدون الاعتراف بأنها كذلك . ان فكرة الجحيم يمكن أن تكون فعالة جدا لمنع الناس من القتل أو السرقة . . ولكن بشرط أن يجدوا الاكتواء بالنار سيئا . وكذلك الحال بالنسبة لارادة الله ، ولكن بصورة عكسية ، فهي

تقدم سببا لاتباع القانون الخلقى الى من يحبون الله فعلا ، ويعدون ارضاءه حسنا . أما الملاك المتمرد الذى يصيح : لن أخضع ! أو لن أطيع ! فارادة الله - على النقيض من ذلك - سبب للتصرف فى الاتجاه المضاد (٤) .

وليس التوهم أقل من هذا لدى من يحسبون أن ميتافيزيقا للوجود أيا كانت - سواء أكان الوجود فيها كينونة أو صيرورة - يمكن أن تكون أساسا لتمييز الأحسن من الأسوأ ، الا اذا ألحقنا بها مبدأ معياريا مستقلا . وانها لمصادرة تعسفية أن نوحدها - كما صنع لايبنتس وكثيرون غيره - بين درجات الكمال وكمية الكينونة : ولكنه على كل حال حكم قيمة مستقل قائم فوق مستوى الحكم الأول ، وكذلك الحال بالضبط حينما تجعل « الأكثر تطورا » - وهو ما يقول به جمهور من معاصرينا - مرادفا للأعلى أو الأرقى . وعند شوبنهاور أن ارادة الحياة لباب الأشياء ، ولكنه لا ينادى بعبادة الحياة - وهى العبادة التى جرت اليها هذه الميتافيزيقا بعينها عددا كبيرا من النفوس الحائرة - بل يرى فى عبادة الحياة مبدأ الشر نفسه ، ويمكن ، مع فيتشة ، أن نحل محلها ارادة القوة ، وأن نجعل الأخلاق برمتها عاملة على صد هذه الارادة .

وبعد أن أكد « اميل هايرسن » بالأدلة الكثيرة جدا والمتنوعة أشد التنوع أن المسيرة التاريخية للعلم كانت دائما واقعة تحت سلطان الجهد المتجه صوب الهوية ، راقه أن يقول انه لا ينوى بهذا مطلقا أن يجعل التوحد أو الهوية الزاما منطقيا . وأضاف أنه اذا ما تغير هذا الاتجاه غدا بحركة « الى الخلف در » ، فان برهنته على ما كان حتى اليوم وجهة الذكاء ستظل كما هى بدون تغيير . ولكنه - فيما يبدو - كان يرى أن هذه الوجهة تدل على تقدم ، وأن القيمة المنطقية للهوية أو التوحد تتفق مع الواقع التاريخي . ولكن التمييز القائل بأنه ليس من حق المرء أن يستخرج أو يستمد من الواقعة البسيطة أى تقييم ، تمييز ذو دلالة معرفية ، ويدل على سمة حاسمة .

واذا كان شخص ما لا يقبل ولا يرتضى أى تأكيد صورته كما يلى : « هذا أفضل » أو « ينبغى عمل كذا » ، فطلبه دليلا فى الأمور المعيارية لغو من جانبه خلو من المعنى . فهو بمثابة شخص يسأل عن الطريق ، ويردف ذلك بأنه لا يعرف أين هو ذاهب ، بل وأنه لا يريد الذهاب الى أى مكان !

٣٩ - كذلك - اللهم الا فى حالة من الحالات المرضية كانهضام قوة الارادة الكلى أو الوسواس - من المحتمل كل الاحتمال أن الرفض المزعوم

للاعتراف ببداية أى حقيقة معيارية مباشرة وعينية ، لدى امرئ ذكى ، ليس سوى موقف فكرى غريب عن حياته الواقعية ، يفرضه على نفسه بمثابة علامة حظر منهجية ، يخال نفسه متمسكا بها . وفي الامكان تخليصه من هذا الوهم بأن يجعله يظن أو يعي ما تنطوى عليه من اللامنطق . فلو عممنا مثل هذا الاقتضاء لما وجد مهندس يمكننا أن نسمح له بإنشاء جسر ، لأنك لن تستطيع أن تبرهن له - بدون الاستناد الى مصادرات غير قابلة للبرهنة عليها - أن مقاومة المواد ، وشدة الثقل ، بل والخصائص الهندسية للمنحنيات أو الأقواس ستكون غدا على ما هي عليه اليوم . فليس وضع المعايير فى هذا الموقف مما يلحق بها الدونية .

ومهما راقنا - لأغراض المناقشة - أن نفترض الأشياء فى أسوأ وضع ممكن ، فمن النادر أن نمضي فى هذا الى حد المماراة فى وجود الخير والشر . بل نقول فحسب : « وما ردك على من ينكر هذا ؟ » . ولما كان توجيه هذا السؤال على الصعيد السيكلوجي أو التعليمي ، فالرد يختلف طبعاً تبعاً لأسباب هذا الانكار . وهذه الأسباب يمكن أن تكون غريبة عن الفلسفة تماماً . وهذا - عملياً - ما يحدث غالباً ، فالمسألة العقلية ليست قائمة حينئذ ، بل نحن بحاجة - حسب الأحوال - الى المربي أو الطبيب ، أو القاضي ، أو السلطة العامة . وانها لفغلة كبرى أن نتصدى للارادة السيئة بالحجج والبراهين . وينبغي ألا يغيب عن نظرنا البتة أنه اذا كانت هناك أخلاق ، فهناك أيضاً كائنات لا أخلاقية ، ولولا هذا لما كان ثمة اختلاف بين القانون الخلقى والقانون الفيزيائى . ان شرعية القهر فى بعض الظروف تنتج بالضرورة من هاتين الواقعتين : أن هناك عقلاً ، وأن الناس جميعاً لا يطيعونه كما تخضع ( أو تطيع ) الأحجار لقانون الجاذبية . وينبغي ألا نخشى هذا وألا نعدنا افلاساً للمعقولية . بل ان القانون ( الوضعي ) لا يفهم الا على انه استخدام مشروع للقوة . ولكي نفهم ما هو القانون بازاء ارادة تناهض الأخلاق يكفي أن ننظر فى أى شئ هو بازاء الارادة التى تناهض المنطق . فنتساءل مثلاً ما هو التصرف المعقول ازاء شخص يرفض فى قضية هامة أن يعد الاجراءات الصادية للتمحيص والبرهنة اجراءات صحيحة ، كأن ينازع تاجر فى بداية أن غيار قطعة من المصنوعات الفضية كان قد باعها هو ٩٥٠ ، فلا علاج لهذا سوى القهر ، نمارسه باسم العقل العام ، أى باسم اليقين الذى يفرض نفسه على كل قائم محايد بالتجربة .

وهذه الحالة أقل ندرة مما هو مظنون . فعين هذه القدرة على اغماض العيون توجد لدى من يقولون : « هذا السؤال غير وارد (غير مطروح) » .

ولا يعوزنا الاشخاص الذين يكتشفون فجأة - فيما يخصهم - غموضا كبيرا فى أمور كانت تبدو لهم من قبل واضحة جدا ، عندما كانت متعلقة بسواهم ! « فلو كانت الهندسة تناهض اهواءنا ومصالحنا الحاضرة كما تناهضها الأخلاق ، لما كان مراؤنا فيها وعزوفنا عنها أقل من ممارتنا وعزوفنا عن الأخلاق ، ورغم كل براهين افليدس وارشميدس التى كنا نعدّها عندئذ احلام يقظة وحافلة بالأغاليط ، ولما كان جوزيف سكانجر وهوبز وغيرهما - ممن ضد افليدس - قليلي الاتباع فى هذا كما هم الآن (٦) » . فالعقل اذن ليس ملزما أن ينتظر حتى يقول من يضايقهم العقل ان العقل على حق . بل أحسن وسيلة لجعلهم يقولون هذا أن نبلغهم أننا لن ننتظر مشيئتهم ، ولو أننا فرضنا على أنفسنا الحرص غير المجدى على الحصول دائما على موافقتهم قبل ارغامهم ، ولو آتحنا لهم أن يعرفوا هذا أو يحدسوه ، فمن المحتمل جدا أن يتشبث غالبيتهم بالخلف (السخف) فى ولاء لا يتزعزع .

بيد أن الانكار يمكن أن يأتى من شك حقيقى ومخلص (٧) . بل وفى الحالة السابقة قد نجد على الدوام تقريبا أثرا من هذا الشك الحقيقى : لأنه يلزم حد أدنى من السفسطة الفكرية للتعرض لنشاط المصالح والاهواء لدى فكر قادر على الاستدلال . وفى هذه الحالة يجب أولا للرد أن نسلك سلوك السيكلوجى فنبحث هل لا يمكن أن نكتشف فى ذهن الشاك حكم تقييم ، أو الزام ، يقر بصحته أو صدقه ( حقيقته ) وكذلك نحن ، سواء أكان لديه وعى بقبوله أو لم يكن لديه وعى بالسمة المعيارية التى ينطوى عليها . وانطلاقا من هذا ، تكون البرهنة له عقليا على حكم أخلاقى آخر بمثابة : -

- ١ - جعله يعى هذا الايجاب الذى كان يؤيده من غير أن يفتن اليه .
- ٢ - أن نبين له باجراءات أو عمليات الاستدلال ، التى يعدها هو نفسه مشروعة ، ما يتضمنه أو ينطوى عليه تأييد هذا الحكم الأول . وغنى عن البيان أنه فى الحالات الكثيرة التى يختلط فيها الخطأ - بمعنى كلمة الخطأ - وسوء الإرادة ، لا يكفى الاستدلال للاقناع ، ولكن عندما يكون المرء فى مواجهة شكية حسنة النية - لا شكية أيديولوجية متحيزة - ولا سيما لدى الشباب ، فليس من المستحيل أن نتمكن من أن نعيد الى الوعى التام الشعور بالقيم المشتركة وتقدير ما تنطوى عليه من مضجونات أو مقتضيات .

واذا كان الانكار - فى النهاية - مصدره أن المرء اختط لنفسه خطة

أساء فهمها ، وهى « ألا يعتقد شيئا ما لم يقم عليه برهان » - حتى تلك القضايا التى ينطلق المرء منها - فعندئذ يكون الرد عليه عبارة عن بيان - على نحو ما صنعنا آنفا - لما ينطوى عليه هذا المطلب من تناقض : فبين له أن كل ايجاب حملى - فى الوقائع أو فى الحق - معلق دائما بحدس حكم أو عدة أحكام حملية أولية غير قابلة للبرهنة عليها ، وأنه خارج هذا النطاق لا توجد الا سلسلة من القضايا الشرطية المحلقة فى عالم الممكنات ، بدون اتصال بالواقع ، بل من دون أن يكون امكانها نفسه شيئا حقيقيا ، لانه لا يتقوم الا بالقواعد المنطقية التى تسمح بإقامة البناء ، ومتى اقتنع المرء ببناء على هذا بأن وجود المعطيات الأولية لا غنى عنه فى علوم الوقائع ، وانها لا تضير ولا تقلل من عقلانية الفيزياء ، أدرك أنه ليس لديه ما يدعو لطلب شيء آخر حينما يتعلق الأمر بعلوم الحق ، ففي الحالتين تكون الحقيقة دليل نفسها ودليل الباطل أيضا .

٤٠ - ولكن الوهم طبيعى جدا فى هذه المسألة ، اذ يجد المرء لديه اغراء بأن يقارنها بوهم العصا المغموسة فى الماء ( تبدو مكسورة ) ، أو بوهم القمر على الأفق ( يبدو أكبر حجما ) . وهناك مبرر مشروع جدا للسؤال : « على أى شيء تؤسس هذه التوصية أو هذا الحظر المعين ( الذى يمكن الشك فيه عقليا مثل حظر الانتحار ؟ » والأمر فى هذه الحالة يتطلب أن نبين لموجه السؤال أن هذا الحظر ناتج عن هذا الحكم الخلقى أو ذاك ، الذى يقبله هو شخصيا . ولكن عندما تنتقل من ذلك الى السؤال : « على أى شيء تؤسس الأخلاق ؟ » يكون هذا التفكير شبيها بتفكير من يريد اثبات أننا نستطيع أن نعيش بدون أكل ، بأن يثبت على التعاقب أن المرء يمكنه الاستغناء عن الخبز ، أو اللحم ، أو السمك ، أو الخضر ... فما يصدق على كل جزء على حدة لا يصدق دائما على الكل .

والمعنى المزدوج لكلمتى يؤسس ، وأساس ، يسهل هذا الخطأ كثيرا ، لئذ يمكن أن يعنى المرء بالأساس ما يبرر الايجاب ، وما يحسم الموافقة المشروعة بالفكر على قضية ما . والتصرف القضائى « الذى لا أساس له » اساءة استخدام للسلطة . والفكرة التى « لا أساس لها » فكرة خرافية . وعلى العكس من هذا : المطالبة أو الاعتراض « الذى يقوم على أساس سليم » صحيحان ، ومن يتقدم بهما يكون الحق فى جانبه - ولكن من جهة أخرى قد نعى أيضا بالأساس « القضايا الأولية » ، أو مبادئ نسق استنباطى . فقانون المجاذبية مثلا ، يسمى أساس كل الميكانيكا السماوية (الفلكية) ، لأنه يسمح - اذا ما قبلناه - بأن نستنتج منه قوانين كبلر ، وأن نفسر به المد والجزر ، الخ ...



وقد اجتمعت في العلوم منذ أمد طويل هاتان السمتان في نفس القضايا . فبدهيات اقليدس ، بل ومصادراته ، حقائق ليس من حقنا الشك فيها ، وهي في الوقت نفسه منطلقات للاستدلالات التي تؤدي الى كل ما هو مطلوب اثباته ، والديكرتية التي تريد أن تنشئ كل شيء بالتركيب ، انطلاقا من قضايا بدهية بذاتها ، تستخرج منها قبلها « كل الأشياء التي يمكن أن تتسنى لنا معرفتها » لا تفرق إطلاقا بين الفكرتين ، وبالتالي أسهمت كثيرا . في « اشتراك » كلمة أساس . ولم يكن منهج السلطة - الذي عارضه ديكرت - يفرق بينهما كذلك . وكل الفرق أن الحقائق الأولى لدى المدرسين لم تكن بدهيات فعلية ، بل نصوص من الكتاب المقدس أو من أرسطو .

ولكن العلم الحديث فصل بين هاتين الوظيفتين المنطقيتين شيئا فشيئا ، ومن غير قصد . ففكرة الفرض بمعناها المزوج ( قبول الفرض - واختراع الفرض ) قادت العلماء الى الاقلاع عن المطابقة بين مبادئ الاستنباط وبين مستوى القضايا التي تكون حقيقتها موضوع اقرار مباشر ( ٨ ) . فلم تعد النتائج الخاصة التي يتطلب منا قبولها لأن المقدمات التي استخرجت منها تفرض نفسها على الفكر بوضوح و يقين ، بل بالعكس تلك العموميات المنظمة للعلم ، والتي يبررها الاستدلال التجريبي الكلاسيكي : ان أساس اعتقادنا صدق ( حقيقة ) المبادئ المجردة والعامة كائن في الوقائع الجزئية التي تقرررها التجربة . أما في الرياضيات فالاستنباط يمتد باستمرار الى أعلى ، ابتداء من المنطلقات القديمة ، مع محاولة وضع أبسط البدهيات وأكثرها اقتصادا بقدر الامكان ، حتى ولو كانت « البدهيات » ( ٩ ) الجديدة أقل بداهة من القديمة التي صارت نتائج لها . « فبدلا من تصور أن الفرق بين المصادرات والقضايا الأخرى التي تستخدم المصادرات في اثباتها ، مرجعه الى أن المصادرات ذات سمة باطنة معينة تجعلها بذاتها أكثر قبولا وأكثر بداهة ، وأقل تعرضا للمماراة فيها . نجد المنطقي بعدها قضايا على قدم المساواة ( من هذه الجهة ) مع سائر القضايا الأخرى ، وبذلك فقدت « الحق الإلهي » الذي كان يبدو أن بداهتها تفدق عليها ، وكتب عليها أن تنقلب من الرئاسة الى العمل خدما طيعين في خدمة شركات القضايا الكبيرة التي تكون كل فروع الرياضيات ( ١٠ ) . » فالمبادئ فقدت تماما تطابقها مع الأسس .

وقد رأينا من قبل أن الذين يطالبوننا أن نؤسس الأخلاق يضعون سؤالا متناقضا . فإذا كانوا يعنون بهذا وجود الله ، أو أى حقيقة ذات

مستوى انطولوجى ، فالقضية القيمة دون سواها هى التى يمكن أن تكون لها نتائج قيمة . أما هذه الضرورة المزعومة لتأسيس الأخلاق ، لا تتضمن - لكى تكون معقولة - أن علم الأخلاق ينبغي أن يبرر - على غرار خطابات الاعتماد - « قيمة » بدهية بذاتها وكفيله فى الوقت نفسه بأن تنتج بالاستنباط كل الأحكام الخلقية « المتينة الأسس » . أن هذا العلم يمكن أن يقدم لك إما هذا أو ذاك ، وقد تحقق كل منهما فى قضايا ذات مستوى منطقي ولها محتوى ( مضمون ) مختلف للغاية . وقد قال بول جانيه بحق - وبمعنى الكلمة - أن أسس الأخلاق الزامات مقبولة من كل الناس ، أو على الأقل من كل من يتناقش المرء معهم ، أو بالنسبة لمن نتحدث باسمهم . وقد امتدح ديركايم هذا القول ، مع أن تفصيلات أفكاره الخلقية تختلف كثيرا - فى نقاط معينة - عن أفكار أستاذه القديم . ويمكن القول أيضا - وإن كان ذلك ليس بالدقة الحرفية ، وبمعنى آخر للكلمة - أن الأخلاق تكتشف « الأساس المنطقي » ( وبعبارة أدق المبادئ ) لمجموعة من الأحكام الخلقية عندما تكون قد صاغت - على الطريقة التى يضع بها الفيزيائي فرضا - قضية بحيث تستنبط منها كل الأحكام بمثابة نتائج لها . ولكن هذا المبدأ سيكون بلا شك أقل بداهة من نتائج العينية . بل لعله يبدو حافلا بالمفارقات . وهذا بالضبط حال حكم القيمة الذى حسبنا أننا لمناه فى العقل المنشئ : وهو الجهد الدائم للوصول إلى ما هو « عين الذات » وتحريره من الآخر .

٤١ - أن التمييز الواضح بين الأسس والمبادئ يوضح الشيء الكثير - فيما يبدو لنا - من السؤال الموجه فى مستهل هذا الفصل .

يقولون انه لا يوجد «علم معيارى» ، ولا يمكن أن يوجد ، لاننا لا يمكن أن نستنبط من قضية فى المضارع قضية فى صيغة الأمر (١١) . وهى المقدمة الكبرى الصادقة تمام الصديق التى استندنا إليها آنفا ضد من يتخيلون أن الوجود يمكن أن « يؤسس » الزاماً . ولكن النتيجة لا تنهض على قدميها الا اذا قصدنا بكلمة « معيارى » علما ليس له الا أسس أو مبادئ غريبة عن كل معنى للقيمة ، وبمجرد تجميعها تبرز فى النهاية تقييمات أو الزامات . وهذا بدهى جدا أنه هدف للرماية . فحينما نتحدث عن علم معيارى يتعلق الأمر بشئ آخر تماما : يتعلق ينسق من الحقائق يكون علما من حيث هو مكون من معارف معقولة جيدة الترابط . ويكون معياريا بمحتوى ( مضمون ) معارفه ، فعلم الحياة لا مطمح له إلى إبراز ظاهرات الحياة ما لم يعترف بمعطيات الا للوقائع الفيزيائية والكيميائية دون سواها ،

والتاريخ ليست مهمته انتاج الصيرورة جدليا ، ولا انتاج الواقعية التاريخية . ولا شك فى أن شغف الفكر البشرى بالوحدة جعله يحلم فى كثير من الأحيان بهذه الانجازات . ولكنها تظل على مستوى « الامنية العظمى » . والعلم الحقيقى لا ينتظر آثارها كى تقوم له قائمة ، بل يكفى للعقل أن تكون الأخلاق أو أن يكون علم الجمال معياريا على غرار ما يكون علم الفيزياء علما فيزيائيا ، وهذا ممكن تحقيقه بطرق عديدة .

انه - أولا - يمكن أن يقوم على استنباط نتائج قضية أو عدة قضايا معيارية معطاة . وتكون هذه النتائج قضايا معيارية أيضا . ومع هذا ، فمثل هذه الصيغة الصحيحة منطقيا لن يكون لها نفع عملى كبير ، اللهم الا كنقد يظهر التناقضات الداخلية . ويجب عندئذ التحرز من أمثال هذه المتناقضات التى قد لا تكون الا لفظية . فلنمتنع عن الكلام فيها الا لأغراض تتعلق بالترتيب . وفى المقام الثانى يمكن لمعرفة الواقع أن تثبت لنا وجود أو استحالة أو ضرورة وقائع معينة متعلقة بمجال تطبيق معيار ما . وهذه « الجهات » اذا ما اجتمعت عقليا مع هذا المعيار يمكن أن تمدنا بقضايا تغدو بدورها معيارية . فمثلا : التحديد الدقيق لامكانات الفعل المعقول يحدد أيضا - من بين الميول التى تعيش فيها - ماهى الميول التى نقيم منها قاعدة للفعل . وهذا - فيما يبدو لى - منهج « التجربة الخلقية » الذى تصوره « فريدريك روه » . وتنتج المناقشات الخلقية فى كثير من الأحيان من أن المتحاورين ، المتفقين على قيمة مبدأ معيارى ، لا يكونون متفقين على الامور الواقعية التى هى شروط لتطبيقه ، ومن هنا الاختلاف حول الايجابيات القيمة التى تؤلف بين العناصر المتباينة . ان الصور المتباينة للاستدلال لها عندئذ مكانها لنقل السمة المرغوبة أو الالزامية التى ترتبط بالمبدأ الى نتائجها - وهو ما رأينا آنفا أنه خاصة البرهان . وهذا أيضا ما تصوره ديركايم عندما اعترف بقيمة الحياة الاجتماعية ، وبالتالي بالاساس الخلقى المتين الذى بدونه لا يمكن لهذه القيمة أن تقوم .

ولكن هذا كله ليس علم معايير الا بصورة جزئية . فالصورة النمطية لهذا العلم المعيارى المحض تنحصر فى المشكلة التالية : عدد معين من الاحكام القيمة المعطاة - أى المقبولة من كل من يرمون الى انشاء أو تطبيق هذا العلم - واكتشاف مبدأ أو عدة مبادئ بواسطة الاستنباط ، بحيث تؤلف جميع الأحكام التى تتضمنها كلها ، على غرار احتواء قانون الانعكاس وقانون الانكسار لكل البصريات الهندسية . وبذلك يجد كل منها نفسه وقد استفاد عن طريق هذه الرابطة المنطقية من اليقين المتراكم على الأحكام

الأخرى . وإذا شذ عنها شيء ، قفز هذا الشذوذ الى العين ، مثل نقطة في سلسلة مقاييس عملية خرجت عن المنحنى الذى تكفى المعادلة لربطه بسائر النقط ، وإذا ما تعلق الأمر بخطأ وجب تصحيحه باستكشاف الظروف التى أنتجته (١٢) ، أو وجب اجراء تعديل صغير أو كبير فى المبادئ المتخذة فى الفرض ، لأن مبررها ينحصر فى توافقها مع الاحكام التى من نفس النوع ، والتى لا نزاع عليها لدى الملاحظين الحسنى النية .

هذه الطريقة فى الاستدلال التى ثبتت صلاحيتها فى علوم الطبيعة ، لا تتغير سميتها عندما يتغير محتواها ( مضمونها ) . فعندما تعمل فى أحكام معيارية جزئية تثبت قضايا لها درجة طفيفة من العمومية ، وعندما يعمل فى أحكام ذات ما صدق واسع ، صدقها معروف من قبل ، تسمح بتقليل عدد المبادئ وتتجه الى الكشف عن قضايا متزايدة العمومية ، بل عن قضية واحدة فريدة تنصب على ما ينبغي أن يكون ، أو ما هو أفضل من كل ما عداه فى نوع معين من الأحكام . وهذا « استقراء انتقائى » من النوع الذى حاولنا تطبيقه ، فى القسم الأول من هذا الكتاب ، على التقدم المنطقى لأفكار الزمان والمكان والعدد والسبب الكافى .

وقد يكون فى تعبير « الاستقراء الانتقائى » ما يصدم ، وهو تعبير غير دقيق بداهة اذا أخذناه مأخذا حرفيا ، لأن الاستقراء نفسه ليس ما يقع عليه الانتقاء ، بل الأحكام التى يعمل فيها ، فمن الأوفق أن نقول « استقراء ينصب على وقائع منتقاة » (١٣) . ولكن تعبير « الاستقراء الانتخابى » الذى استخدمته فى كتاب سابق (١٤) خلى أن يثير نفس الاعتراض . . . فان كان من حق المرء أن يستخدم - بطريق الكناية - الشكل للدلالة على المضمون ، أو أن يقول على سبيل المجاز المرسل « رصاصة » للدلالة على ختم الرصاص ، فقد لا يكون من اساءة التعبير أن نطلق على عملية ما اللفظ الذى لا ينطبق حرفيا الا على مادتها .

ولنلاحظ مع هذا - وهو أقرب للفلسفة - أن كل استقراء عملى يسبقه انتقاء مشابه لهذا ، وان كان الذى يوجهه قصد مختلف ، لأنه ينبغي أولا أن يكون المرء قد تعلم كيف يختار ، ويتعرف على ، ويحدد بالاتفاق العام الوقائع التى يقترح على نفسه اتخاذها موضوعا للاستدلال . ويا له من عناء يتكبده فى كثير من الأحيان الفيزيائى أو الفسيولوجى لعزل هذه الوقائع ، ويتكبد مثله المؤرخ لجمع الوقائع التى يعدها صالحة للاستدلال منها ، ولتنقيتها بالنقد ! فنحن فى النهاية ليس أمامنا الا تطبيق ظاهرى ( ولعله موضع جدل لأنه يمسنا عن قرب ) لعملية تفكير أعم ، ولكنها مقبولة

في الحالات الأخرى بحيث لا تفكر عادة في إزالتها . ولنتذكر مع هذا ملاحظات ديركايم والمسيو ادوار ليروى عن تدخل العالم في انشاء « الواقعة العلمية » .

٤٢ - بل ويبدو لي - فيما عدا حالات غير عادية - أنه هكذا صنع المناطقة والأخلاقيون وعلماء الجمال الذين أنشأوا أشهر المذاهب ، وأنهم كانوا على وهي متفاوت الوضوح بمشروعهم .

وفي نقد العقل الخالص ، وهو لدى مؤلفه منطق أساسا ، ينطلق كمنط من شرعية وتماسك التجربة ، التي لا يناقشها . أي أنه ينطلق من « القيمة » الفكرية للعلوم ( لا من وجودها التاريخي ) ، ومن اليقين الذي لا يتزعزع الذي تؤدي إليه ، وإن كان محدودا . ومن ثم ، بفرض جرى وكوبرنيكي في طبيعته وفي صورته معا ، يصعد الى أبسط نسق للشروط يبدو له كافيا لتضمن قيام رياضة وفيزياء خالصة ، أي أنه يجيب اجمالا عن هذا السؤال : « ما هو معيار الحقيقة النظرية ، ونسق المبادئ الذي متى وضع نتج عنه ما ليس تجريبا حسيا خالصا في العلوم ؟ » . والمشتغلون المحدثون بالابستمولوجيا لم يحتفظوا بالشئ الكثير من بدهيته ، ولكنهم لم يغيروا شيئا جوهريا من وضع المشكلة - أيشك أحد في أن هذه هي الحركة الأساسية في تفكيره ؟ ليس أمامنا الا الرجوع الى الموقف الموازي لهذا في الأخلاق ، كما عرفه في تعليقه مضيئة في مقدمة نقد العقل العملي ، وكان أحد النقاد قد اعترض عليه بأنه لم يأت بجديد في الأخلاق ، بل أتى بصياغة جديدة للخلقية فحسب . فرد عليه كمنط قائلا : « انه وجد ما هو أفضل مما يظن : فمن الذي يزعم أنه يقدم أسسا جديدة للخلقية ويكتشفها لأول مرة ؟ كانما العالم كله ظل من قبله جاهلا بما هو الواجب ، أو كان في ضلال عام حول موضوعه ! ولكن من يعرف الأهمية التي تمثلها للرياضي صياغة تحدد بكل دقة ، وبلا استثناء ، مهمته المعينة ، لن يعد صياغة تقوم بهذا الدور بازاء كل أنواع الواجب شيئا لا أهمية له ، أو من النوافل وفضول القول » . فالوضع الحقيقي للمشكلة - سواء تعلق الأمر بمنطق أو أخلاق أو جمال - كما يلي : انه يفترض سلفا النظام المعياري الذي يريد أن يمدحه ، على نحو ما تفترض الفيزياء الطبيعة ، وليكونن تجاوزا متمعجرا عجيبا أن يخترعه من أساسه وبرمته . فيجب ويكفي أن يصعد وضع المشكلة من عمليات الفكر ( أو صورة السلوك ، أو الأعمال الفنية ) التي ليست قيمتها عمليا محل نزاع ، الى صياغة أو صيغ عامة بحيث تكون هذه الصيغ - اذا كانت صادقة أو حقيقية - متضمنة لشرعية تلك العمليات الفكرية أو صور السلوك أو أعمال الفن (١٥) .

وكذلك الحال بالنسبة لكل أخلاق نفعية ، فهي غير معقولة اذا ما رأينا فيها - كما يصنعون في الفصول المدرسية أحيانا - « النصيح » للمرء بالبحث عن منفعته الشخصية ، أو منفعة العدد الأكبر من الناس ، وليس - ما هو حقيقتها فعلا - وهو أنها فرض ( وليس مهما هنا أنه مرض أو غير مرض ) لرد الواقع الأخلاقي القائم الى مبدأ وحيد . ومن اليسير بيان ذلك بتطبيق كل من هذين التأويلين - أحدهما تلو الآخر - على كل فصل من فصول « المذهب النفى » .

وفى عهد الاضطراب العظيم فكريا وخلقيا ، توضع المشكلة بطريقة مختلفة بعض الشيء . فعندئذ تكون الفكرة الموجهة فى البحث ( أو الفرض العلمى ) هي المطلب العاجل الملح . فالفيلسوف بحاجة أولا الى أن يعثر لدى محاوره على حكم فيما يسلم به ( أو يقره ) كى يرسى عليه بناء . ومن ثم ما استهل به سنيكا كلامه قائلا : « جميع البشر - يا عزيزى جاليون - يريدون أن يعيشوا سعداء » . أتسلم لى بهذه ؟ هذه اذن هي حقيقتنا الأولى . وهي معيارية وكلية شاملة فى الوقت نفسه . والعلم ان هو الا تحديد الوسائل الى هذه الغاية ، على النحو الذى بيناه آنفا . والتصرف ها هنا قريب من تصرف ديكرت حين نشد - فى مواجهة شكية الآخرين ، وفى مواجهة شك المنهجى أيضا - الحقيقة التى يستحيل عليه ألا يقبلها ويسلم بها . ومن سوء الطالع أنه اذا ما ضيقنا الخناق على فكرة السعادة ، أو على المعنى الدقيق للكوجيتو ، ظهرت صعوبات لا نهاية لها : فقد خبل الينا أننا وضعنا يدنا بسرعة خارقة وبضربة واحدة ، وحديسيا ، على الكلية وعلى اليقين . ولكن الضرورة الأساسية لمنبع قيمى أصلى ليست فى هذه الحالة أقل ظهورا مما هي فى الحالات الأخرى .

٤٣ - والخلاصة أننا حين نطلب الى علم أو برهان أن يكون عقليا ، فليس معنى هذا أننا نطلب اليه أن يخاطب عقلا نظريا خالصا ، وأن يصل الى أن يفرض عليه - بتأليف بين تصورات - حقيقة واقعية موضوعية أو الزاما ، أو حكم تقييم جمالى . ان صبح هذا ، ليلحقن العار والحزى اذن بالمهندس المعمارى لأنه اكتفى بحفر الأرض حتى يعثر على « الصخر أو الصلصال » ، ولم يواصل الحفر الى أن يصل الى تحقيق فراغ كامل تتمكن فيه أساساته من التماسك والرسوخ بوسائلها الخاصة . وشبيه بذلك أن نحتم على فارس بارع أن يعيد ما أقدم عليه المسيو دى كراك ، حين رفع نفسه من شعر غارضيه فى الهواء ، ورفع بقوة ارتفاعه حصانه بين رجله ! بل وفى وسعنا أيضا أن نتساءل أليست هذه المطالب صوراً

متنكرة من كراهية العقل ، تتلهمى وتتلذذ بدفع الفلسفة الى مهاوى التهلكة هذه ، وما أيسر أن نتقزز من العقل عندما نبدأ بأن نطلب اليه المستحيل .  
فالعقل ليس جنية أسطورية . وليس عليه أن يجدد لنا معجزة الخلق من العدم . فالعقل فى نظرنا قوة عظيمة للعمل ، آثارها بادية لنا ، ولكنها لا تتكشف الا فى فعلها الذى تمارسه فيما تعمل فيه ، وفى نجاح محاولاتها أو فشلها . وفى وسعنا أن نجعل العقل يطبق على نفسه التحليل التراجعى الذى يفسر هو الطبيعة بواسطته ، وأن يبحث عما هو مشترك فى تطبيقاته المتباينة ، كما فى تعميمات المستوى المتوسط الذى بدأت تعيها أكثر العقول تأملا لتفكيرها . ولكن المعرفة الوحيدة التى يمكن أن تكون منطلقا لنا فى هذا البحث ، من وجهة النظر الفكرية ، ومن وجهة النظر الجمالية أو الخلقية ، هى أن نعرف كيف يتجلى العقل عندما نتصدى لتطبيقه أو ندعوه للعمل .  
فى هذه اللحظة ، وبهذا الشرط دون سواء يكشف لنا العقل عما سماه الأمريكيون بدقة خالية من التوقير « قيمته الناجزة » - وما يمكن أن نسميه - ان شئنا - بدقة لا تقل عن هذا « قيمته المسيحية : لأنه هكذا يتجسد »  
و « يقيم بيننا » .





## الفصل السابع

# المعايير والوقائع

( الخوف من المياري - الصعوبات التي يحلها المنطق  
بتخطيها - الاستقراء - مبدأ الهوية - وذيلة وفضيلة  
التناقض - الاستدلال - القياس وسيلة للاثبات -  
التعريف - نظرية الخطأ - الوقائع ، نتائج للمعايير • )

٤٤ - الارتباكات التي أشرنا إليها أخيرا حول طبيعة العلوم المعيارية،  
وحول نوع الدليل الذي تتطلبه ، كان لها تأثير سييء على طريقة تناولها  
وعرضها • فبناء على ما اعتقدوا أنهم رأوه من استحالة «تأسيس» واثبات  
أحكام تقييم بالدليل ، اجتهدوا في خفضها الى الحد الأدنى ، بل وفي  
مواراتها ، بل وفي التعبير عما كانوا يريدون قوله بألفاظ تقريرية بسيطة،  
عندما لا يكون الأمر متعلقا بإعلان إيمان أو بأوامر لا تقبل المجادلة • وهكذا  
وجد في كثير من دروس الفلسفة أن علم الجمال يقدم في صورة فصل أو  
ملحق للسيكولوجيا : ذلك أن ما أسموه علم الجمال التجريبي ، حتى علم  
الجمال « العلوي » - على طرافته ونفعه في حد ذاته - قد أسهم في « خلط  
الأوراق » •

ولم يكن ما عاناه المنطق بسبب هذا الاحتراز أقل من ذلك • فلم  
تزل كل كتبه تتضمن - طبقا للتقاليد - بضع صيغ تنص صراحة على  
الزامات أو نصائح : « يجب أن يكون التعريف قصيرا واضحا مستغرقا  
لموضوعه » ، « اجعل ناموسك ان الوسط لا يؤدي وحده الى نتيجة » •

« لا يجوز عكس قضية كلية » الخ . . . وفى مناهج البحث نجد قواعد النقد التاريخي فى صياغة معيارية صريحة ، بفضل الاخصائيين الذين أعلنوها ، وجعلوها موضع المراعاة كلوائح الشرطة . ولكن بتأثير النموذج المحترم الذى يبدو أن الرياضيات أو علوم الطبيعة تقدمه ، وربما أيضا بتأثير « المنطق الترنسندنتالى » ومنطق هيكل المزعوم ، يبدو أن الحجل بعض الشيء من هذه السمة قد شاع ، وصار هناك اتجاه الى التقليل منها ، فانغلق بعضهم فى المذهب النفسى ، وانغلق غيرهم فى المذهب الاجتماعى ، وتصوروا المنطق فى هيئة « تكنيك » له بعلموه من العلاقة مثل ما للطلب بالفسولوجيا . وقد وضع آخرون تحت هذا العنوان « توليفة » تامة الصورية ، لم يعد فيها الأمر متعلقا الا بموضوع أيا كان يمكن أن تكون له السمتان ك أو ق ( بل أيضا ك أو ق أو أ ) (١) من غير اسناد أى أفضلية أو أولوية لاحداها . وهناك مثال - من بين أمثلة كثيرة - لهذا الجهد نحو ما هو تقريرى ، وهو التعريف الشهير الذى وضعه المسيو « جونست » : « المنطق هو علم الموضوع أيا كان » . وهى صيغة بارعة ولا تنقصها الدقة ، ما لم نجعل منها تعريفا قابلا للعكس : لأنها لا تدخل فى حسابها الا العناصر التى - فى معايير المنطق متى تم انشاؤه - تمثل الجانب المراد معرفته من الموضوع . والعلم الذى يظهر فى القسم الثانى يتضمن قواعد الاثبات لاقامته . فيجب اذن تكملة هذه الصيغة بما يضى على هذا العلم سلطانه ، وهو الالتزام بالبحث عن الحقيقة أو الصواب والانحناء أمام اثبات تجريبي أقيم طبقا للأصول . وهذا هو نفس الاتجاه ( وهو عقلانى جدا فى حد ذاته من حيث أساسه الخلفى ) الذى لا يجعل المرء - عند عرض النظريات أو عند مناقشة المشكلات المنطقية - وكأنه لم يعد يفكر فى تلك السمة الجوهرية ، ولو كان من أولئك الذين يعرفونها أو يعترفون بها صراحة من حيث المبدأ : وقد حدث لى أن تصفحت نحو خمسين صفحة من كتاب « سيجوارت » الممتاز فى المنطق ، فى القسم الثانى من مجلده الأول وعنوانه : « ثانيا : فى العنصر المعيارى » . باحثا فيها عن مثال واضح التحديد للحكم المعيارى ، فلم أجد شيئا من ذلك اطلاقا . وفى هذا الالغاء أو الاغفال يتوارى مصدر عدة صعوبات تقليدية ، من التى يكاد المرء أن يقول انها مشهورة ، والتى يبدو لى انها نشأت برمتها من منافسة أو مباراة خالية من الروية .

٤٥ - ولعل المثل الصارخ هو مبدأ الاستقراء . وأقول عن عمد انه « مبدأ » ، بالمعنى الدقيق . أى مشكلة معرفة ما هى الصيغة أو مجموعة الصيغ التى ينبغى مصادرتها للتوصل منطقيا الى الاستقراءات ، وليس

مشكلة معرفة أساس هذه الاستقراءات • أى ماهى الأسباب الكفيلة بإقامة الثقة فى هذه الخطوة الذهنية عندما نحس قلنا صادقا بصدد صوابها أو شرعيتها ، أو عندما توضع فى المناقشة موضع الشك • ولا يختلط هذان الأمران الا اذا كانت كل حقيقة نتيجة استدلال ، وهذا خلف (٢) •

وقد بينا مرارا ، وبقوة ، أن هذا المبدأ ليس الحتمية ( أو على الأقل ليس الحتمية وحدها ، لأنه يمكن أن يولد دائما شيئا جديدا ) وليس قانون الأعداد الكبرى الذى يفترض استقراء سابقا متعلقا بتقسيم الفروق ، ولا هو المصادرة القائلة أن نفس العلة تنتج نفس الآثار ، أو أن نفس الآثار تنتج عن نفس العلة ، ولا هو ايجاب أن كل ما وقع دائما على نحو ما سيستمر فى الوقوع على نفس النحو ، ولا هو وجود مجموعات من السمات التى تتكرر بموجب غائية معينة - ذلك أن هذه المصادر بعضها ظاهر الخطأ أو البطلان ، وسائرهما غير كافية لما يراد استنباطه منها (٣) • وعلى العموم لا تكفى أى صيغة معبرة عن بنية معينة للعالم لتسويغ هذا الاستقراء الجزئى أو ذاك - ولكن يخلصنا سريعا من هذا المأزق أن نعترف بأن هذا المنطوق - بما هو مبدأ منطقى - ينبغى أن يعبر لا عن واقعة أو سمة عامة أو قانون ضرورى للامتنال ، بل عن معيار أو الزام • وإذا قبلنا بالتالى أن نجعل منطوقه هكذا : « فى غياب كل ما يدل على العكس ، ينبغى الحكم بأن كل ما وقع على نحو معين سيستمر فى الوقوع على نفس النحو(٤) ٠٠٠ » وهى قاعدة للقرينة أو الدليل القضائى ، أو - ان شئت - قاعدة اجرائية ، ممكنة التطبيق على سلوكنا العقلى • وهى فضلا عن هذا على علاقة بدهية بملاحظات النظريين المحدثين القائلين بالاحتمال من حيث اعتماد الاحتمال على معلومة معطاة ، ومن حيث صواب أو شرعية النتائج التى ربما كذبتها الوقائع فى المستقبل (٥) • ولا محل لظن المنطقي بأنه صار أهون شأننا بسبب هذه المقارنة بفقهاء القانون ، لأن معانى القانون ، والدليل ( الاثبات ) والحكم فى حد ذاتها لها هذه الصلة نفسها تماما بالحق حيث تبدو السمة المعيارية فى أجل بيان • فالشكلية القضائية ، والمنطق الصورى ، والقانون الموسيقى أو العروضى أو المعمارى انما هى صور ذهنية متجاوبة (٦) •

ولعل حالة الاستقراء أكثرها ظهورا ، من حيث السمة المعيارية للمنطق ، ولكنها ليست الحالة الوحيدة • ومبدأ «الهوية وامتناع النقيض» عندما نجعل منطوقه « ماهو فهو هو ، وما ليس هو فهو ليس هو » تحصيل حاصل غامض ، لا يمكن استخراج أى تطبيق له • ويكاد يكون غنيا عن

البيان أن هذه الصيغة لا تعني - كما يفسرونها أحيانا - أن ما هو موجود سيستمر في الوجود ، لأنها في هذه الحالة تكون كاذبة ( أو خاطئة أو باطلة ) . وانها لمشكلة من مشكلات العلم الأساسية أن يميز ما هي الموجودات التي تتمتع بهذا الدوام (٧) . ويتخذ هذا المبدأ معنى أكثر واقعية اذا قلنا - كما قال سيجوارث أو برادلي - أن « ما صلق مرة يصدق دائما » . أي أن أى قضية صادقة تظل صادقة أبدا ، وأى قضية كاذبة تظل كاذبة أبدا (٨) . ولكن هذه الصيغة نفسها لا تقتل مدلولها أو مغزاها التام ، أو سمتها المنطقية ، الا اذا ارتبط المرء بقيمتها الالتزامية ، مؤكدا **واجب الفكر** أن يظل على وفاق مع نفسه في كل سلسلة استدلاله . **وواجب ادانة** من يغير أثناء هذا السياق ( سواء لا شعوريا أو عن غش وخداع ) التصورات التي يتخذها موضوعا لتفكيره أو استدلاله أو المصادرات التي انطلق منها . وكثيرا ما يقال ان هذا المبدأ « **ضروري** » ، وهو قلما يكون ضروريا ( ما لم نقصد بهذا أنه لا غنى عنه لاحسان التفكير أو الاستدلال ) حتى انه كثيرا ما لبث كما مهملا ، حتى لدى كبار الفلاسفة . ولكن هذا لا يجعله أقل الزاما ! لأننا لا نقضى على الزام ما بمجرد انتهاكه : فعندما نوجب ( نؤكد ) ما سبق أن سلبناه ( نفيناه ) ، فاما أن نكون الآن مخطئين أو نكون فيما سبق مخطئين . وهذا هو حكم العقل - وبذلك نفلت من تلك الملاحظة الشكوكية - التي كثيرا ما استغلها البعض - القائلة ان التجربة وحدها هي القادرة على أن تعلمنا ما هو متناقض . وهذا صحيح اذا كان الأمر متعلقا بقضيتين صيغتا في ألفاظ مختلفة . فينبغي ألا ننسى أنه في العلوم الخلقية أو في الحياة ، أن حكم القيمة يأتلف على الدوام بتقريرات وقائع للوصول الى أحكام جديدة ، اما معيارية ، واما واقعية . ولكن هذا ليس ضروريا لاضفاء معنى على مبدأ عدم التناقض : بل يكفي أن نأخذ في الاعتبار اقتراحا بقانون وحيد في فكر يعتنقه ويرفضه على التوالي ، أو لدى فكرين أحدهما يؤيده والآخر يدحضه . فالتناقض ، بل التباين ، قيمة مضادة . وهذا لباب المنطق كله . واذا ما بقى « **مبدأ الهوية** » حجر الزاوية للتفكير ، فمن حيث أنه يعلن سمو أو أفضلية عين الشيء على ما يغيره ، وهي ما رأينا من قبل تجليات كثيرة له . وهو في صياغات العقل المنشأ ، بشرط أن نحسن فهمه ، وهو ما يقترب أشد اقتراب من التعبير عن العقل المنشئ في حالته الخالصة . وبهذا المعنى ، وبه وحده ، يمكن أن نعد المبدأ المؤكد لكل المعايير المنطقية الأخرى .

٤٦ - ولن أذكر هنا الا على سبيل التذكار ذلك الاعتراض - الذي لم يزل مع هذا كثير التداول في أيامنا هذه - بأن الحقيقة تتوقف على

الزمن • فقولنا « فرنسا جمهورية » كان صادقا في سنة ١٧٩٣ ، وفي سنة ١٨٤٨ ، وفي سنة ١٨٧٥ ، وكان كاذبا في سنة ١٨٣٠ وسنة ١٨٦٥ .  
فالقضية - كما أشار الى ذلك سيجوارت - غير تامة ، وتغدو صادقة أو كاذبة بلا تقييد بالزمن ( أى لا زمانيا ) متى أتمناها ، بأن نبين عن أى تاريخ نتحدث • فهنا - كما يقول - خلط بين زمن الخبر والزمن المذكور في الخبر (٩) •

وأشد اقلاقا للبال من هذا ، ذلك القول السائر : « حقيقة عهد ما ليست حقيقة عهد آخر » فلكل قرن حقائقه ، « والحقيقة على هذا الجانب من جبال البرانس خطأ أو باطل فيما وراءها » • ولكن يوجد هنا أيضا اشتراك في اللفظ الذى نتحدث عنه • فتقال « الحقيقة » - على سبيل المجاز - على ما كان مضمونا أنه الحقيقة في عهد ما أو اقليم ما • فإذا ما ترجمنا بدقة - وفقا للمنهج الذى أوصى به « تين » - نخرج بتحصيل حاصل : أن ما اعتقده الناس قد تغير • وهذا لا يضير وإحدى الحقيقة ، كما أنه لا يفيد البرهان الهندسى عدم كمال الأشكال الهندسية • وقد لا يكون أى اثبات من انبئات العامة المنصبة على الوقائع صائبا غاية الصواب ، ولكنه - فى الحدود الدقيقة لما سيكون من الواجب تعديله - لم يكن صادقا ( حقيقيا ) • ونجد اعترافا بهذا فى كلمة بسكال نفسها ، التى تقلب معناها عندما نجعلها مقابلة لسمة الحقيقة أو الصواب ، وهى قوله :  
« دخول زحل فى برج الأسد أصل جريمة ما • وانها لعدالة مريحة فكهة يجدها نهر ! والحقيقة فيما وراء الألب خطأ فيما أمامه » • فما يريد بيانه هو أنك لا تعرف العدالة الحقيقة ، وذلك بالضبط لأن الآراء والمجموعات التشريعية المتغيرة تبعا للأقاليم والأزمان لا تطابق الشروط المعيارية للحقيقة (١٠) •

ولكن ، ألا تعرف الحقائق بالنجاح ، وبالتخمين الناجح ؟ أليس الصواب والخطأ فى الواقع هما ما يجعلان امرأ أو شعبا يحيى ، أو ما يجعلانه يهلك ؟ وبالتالي ألا توجد حقائق متناقضة ؟ وبعبارة أخرى ، ألا ينبغى - اذا ما تنازلنا عن تعريف الحقيقة بأنها نسخة من واقع « جاهز » - أن نعترف ان لكل عصر حقيقته ، وكذلك لكل جماعة اجتماعية حقيقتها ؟

وهذا اشتراك آخر فى اللفظ أشد خفاء وأعظم خطرا ، ولكنه ليس أقل جدارة بالرفض • فاولا لا يوجد هنا غالبا الا أناقة لفظية ، كما أننا أيضا - كما هى الحال آنفا - بازاء قضية غير تامة • فإذا قلت أن العبارة

السائرة على اللسن : « يجب تشجيع زيادة المواليد » صحيحة بالنسبة لقطر يتهدهه نقص السكان بالفناء ، وخاطئة بالنسبة لقطر عائلاته كثيرة العدد ، فانه يكفي فضح هذا التناقض المزعوم باستفاضة كي تخفى منه كل مفارقة . وثانيا ليس من حق المرء أن يوحد بين نجاح النتائج وصواب المبدأ ، اللهم الا اذا عرفنا كل النتائج ، وهو غير مستطاع ، أو اذا أخذنا كلمة حقيقة أو صواب بمعنى احتمالي ، وهو خلط . ان الخطأ يمكن أن يتضمن الصواب : هذه قاعدة منطقية (١١) ، وواقعة من وقائع التجربة ، فكلوليس اعتقد أنه نزل على شاطئ الهند ، وكبلر انطلق من فكرة مؤداها أن الكواكب توجهها كائنات مفكرة . وما يفرر بنا في حالات كثيرة ، أن الأخطاء التي تنجح كانت تحتوى على جانب من الصواب : شقوا بناما فنذهب فى خط مستقيم بطريق الماء من اسبانيا الى الهند . وضعوا السمة المعقولة للقوانين محل الفكر الهادى ، يصبح الاتجاه ممتازا . هذه الحقيقة الضمنية هى بالضبط ما تسبب فى نجاح النتائج ، ولكنها أيضا العنصر الذى ظل كما هو .

ثم بأى شئ نعرف النجاح ، ما لم نعرفه بكلية تقريره . ان المخبول بل ، والمفتون بنفسه ، يتخيل دائما أنه نجح وأن الوقائع قد أيدته . والواقع لا يدرك بحدس مباشر ، ويصدق هذا على تفصيلات العالم كما يصدق على مجموعه . بل يشاد الواقع بعمل طويل يقوم على الاستبعاد والتمثيل ( تحويل المغاير الى مشابه ) . والوسط المحلى أو الكونى الذى بالنسبة اليه يوجد النجاح انما هو نتاج اتفاق ذوى العقول ، والواقعة انما يحكم عليها فى نهاية المطاف بالمعيار .

٤٧ - لقد حدثت منازعة - من جهتين مختلفتين - فى أن التناقض « قيمة مضادة » . فالهيجلية ، من جانبها ، قد نشرت القول بأن هناك « منطقا للتناقض » ، وأن هذا المنطق هو المتفق دون سواء مع سير التاريخ . ومن جهة أخرى يرى خصوم المذهب العقلى أن الالتزام بعدم التناقض فهو غير مشروع ، يصيب الفكر بالعقم ، وقد عرف المخترعون على الدوام كيف يأخذون حذرهم منه .

والمذهب الأول من هذين ( الهيجلية ) قائم على فكرة أن كل شئ فى الواقع العينى لا يستبعد ضده ، بل يتضمنه (١٢) . وأى موضوعين للتفكير ليسا متطابقين الا بشرط أن يكونا اثنين ، أى بشرط أن يكونا مختلفين فى شئ ما . ولا ظل بغير ضوء ، ولا ضوء بغير ظل . وضمان السلم فى التأهب للحرب . والأبيقورى الحقيقى هو الانسان الرشيد

بالإطلاق . والعدالة المفرطة جور مفرط . ومن ثم الانتهاء الى أن منطق الهوية أو التطابق « خليق أن يدور حول نفسه ، وأن يقتصر على تكرير أن الشيء هو ما هو ، وأن الثلج ثلج وأن الأبيض أبيض . والقول بأن الثلج أبيض . قول مخالف للعقل ، لأن الأبيض غير الثلج ، وبالتالي يكون معنى هذا أن الثلج شيء آخر غير ما هو (١٣) .

والتصور المعيارى للعقل يقضى قضاء حاسما على هذه السفسطة العتيقة التى تخلط بين الاتجاه وبين الحالة المتحققة فعلا للأشياء . فلكى يكون التوحيد ذا معنى لابد حتما أن يكون هناك فروق . فالمعيار  $A = A$  ليس لوجوده مبرر أو موضوع الا لأن لدينا معطيات هي ص ، ط ، ع . وأن الأمر يتعلق بالعثور - بواسطة منهج الاستقطاعات . على كيفية لمعرفة أن ص تعادل  $A + ص$  . وأن ط تعادل  $A + ط$  . ومثل الثلج يعد مثلا عظيم الدلالة فى هذا الصدد . اذ يحدث انزلاق «هو» بمعنى عنصر من أو G الى «هو» بمعنى = (أى يكافئ) . ولاشك اننا فى النهاية ، بعد أن نتناول من جديد ص و ط لنقطع فيهما هوية جديدة ، ولكن يبقى أن الاختلاف كان موجودا فى التفكير ابتداء ، فالعقل المنشئ اذ يضع افضلية أو سمو عين الشيء على ما يباينه أو الآخر ، انما يشب وجود الآخر . أنؤكد السلم بحسن التسليح ؟ نعم ! عندما يكون لنا جيران عدوانيون . ولكن ألخ تباين الشعوب ، أو ألخ ميلها الى التوسع الحيوى ، يتلاشى هذا التناقض المزعوم . والحال فى مبادئ المنطق كالحال فى مبادئ الأخلاق : فهى نضال ضد شر واقعى لولاه لما كانت الا وهما . « الأخلاق الخالصة هي السلم ( كما يقول رينوفيه فى تعبيره العميق ) ، والأخلاق التطبيقية ميدانها الحرب (١٤) » .

والدفاع عن التناقض فى هذه الصورة الأولى لا يشب اذن شيئا سوى أن العالم ليس « هنا والآن » عقليا عقلانية قاطعة ، وأن معرفتنا انما هى تطور فى اتجاه المعقولة وسط اللامعقولة . فلا قيمة له الا ضد المذاهب التى تزعم أن كل الأشياء معقولة فعلا تمام المعقولة ، بل معقولة يمكن استنفادها فى عدد محدود من العمليات ، وأنه يكفيننا أن نكتشفها . وهنا أيضا نجد اسقاطا مسرفا فى التفاؤل - أم لعله مسرف فى الكسل ؟ - للمثالى فى الواقع الفعلى ، وهو من قبيل سراب « بوب » الذى يرى الشر خيرا أقل ، بل وخيرا خفيا .

٤٨ - والصورة الأخرى من الدفاع عن التناقض ليست على هذا القدر من السفسطة . ويكفى أن نفهمها جيدا كى نجردها من كل سمة

لا معقولة • فهي تقول ان التناقض خصب ، لأننا لا نخترع الا وسط ما هو غامض وملبد بالغيوم ومتناقض • والحرص الفج على الصرامة العقلية يصيب الفكر بالعقم أكثر مما يعقمه العمل بلا منهج • ولا ينبغي أن نجعل من هذا قاعدة ثابتة ، ولكنه كثيرا ما يكون صحيحا • الا اننا ينبغي الا ننسى ان ذلك نفسه ينترض بالضبط وبحق أن المعيار هو استبعاد ألوان الغموض والتناقض نهائيا • فالمخترع يجمع في فكره عناصر شتى ، معبرا عنها في صورة مهتزة ، ومعان مجردة غير كاملة ، خالطا فيها بين الاشياء المدركة حسيا والمعاني السابطة والآحكام القبلية • وهذه هي نقطة الانطلاق ويجب في الواقع ألا نستبعد شيئا من هذه المواد قبل أن نكون قد فحصناها بعناية • فالتبسيط المسرف في سرعته مطية الخطأ في الحساب • والمسيو أدوار ليروى - الذى يستشهد به كثيرون - يقول : « **التناقض مرحلة دقيقة لا مناص منها** » • وهم مخطئون في الاستشهاد به لمصلحة اللا معقولة (١٥) ، فهو يقول ايضا : « **فالتناقض هو المقاومة التى يبديها القول القديم ضد الحلس الجديد** • **فجائزة روح الاختراع عبارة - فى خاتمة المطاف - عن التصديق أو الايمان بتطور البداهة ومرونة العقل ولدانته** » • وهى صيغة خطيرة تغامر بجعلنا ننسى أن روح الاختراع عبارة أيضا - من جهة أخرى - عن ملح علاقات ومشابهات بين الأشياء لم تزل مجهولة ، ولكنها صيغة يمكننا أن نعطيها معنى ممتازا اذا نحن قررنا بأن « **التطور** » الذى نتحدث عنه ليس التطور الاسبنسرى الذى يتجه صوب التباين ، بل هو تطور يتجه صوب التشابه أو التمثيل ، أى أنه « **ارتداد** » ( أو تراجع ) ، وأن مرونة العقل أو لدانته ليست تغيرا أيا كان ، يتقهقر بلا انقطاع أمام الظاهرات الجديدة ، التى أنكرها قبلها ، بل رضا أتم وتعبير أوثق عن القيمة الأساسية التى بها يتقوم • فاذا كان التناقض منشطا مثيرا ، فذلك بالضبط لأنه عدو علينا أن نهزمه ولأننا ينبغي الا نقيم فيه أو نثبت عليه •

وقد يكون من الممكن أن نبين - عن طريق دراسة الوثائق التاريخية - أن الحساسية للتناقض تزداد مع الحضارة • ولكن ليس صحيحا أن هذه الحساسية كانت معدومة فى أى وقت • ويقدم ليفى بريل مثالا على هذا - نقلا عن ينكروفت - قبيلة من كاليفورنيا كانت تحتفل كل سنة بعيد تذبح فيه صقرا فى كل قرية من قراها ، ويقولون ان جميع هذه الطيور طائر واحد هو بعينه • أفينبغي القول بأنهم لا يعرفون التمييز بين ماهو عين الشيء وما هو سواء ؟ ولكنهم يعرفون جيدا جدا كيف يميزون بين أبناء



القبيلة وإبناء قبيلة أخرى • ولباب المسألة أن الموضوع المرئى لديهم أن هو الا اشارة أو علامة تشير الى حقيقة واقعية فوق الحس هي حقيقة واحدة بعينها • فليس ها هنا تناقض واقعى أكثر مما يوجد عندما نقول اننا نرى نفس الشمس ، فى حين أن كلا منا لا يدرك بحسه الا الفوتونات التى تخترق عينه ، ولا يعرف فعلا الا مضمون الصورة الصغيرة المتكونة على شبكيتها • فالهوية فى هذه الحالة أيضا لا توضع كواقعة الا احتراما وتمجيذا للمثال •

٤٩ - ان تعريف الاستدلال يبدو مستحيلا اذا لم نفهمه بمعنى معيارى • فحينما نعرف الاستدلال الصارم أو الاستنباط بأنه «عملية بواسطتها نتأدى من مقدمات معطاة الى قضية نتجم عنها بالضرورة» يترتب على هذا التعريف - حرفيا - عدم وجود استنباط خاطئ ، لأنه ان وجد خطأ لم تنتج النتيجة بالضرورة من المقدمات ، وبالتالي لا يكون استنباطا (١٦) • وبدهى أن من استخدموا هذه الصيغة من التعريف ( ارسطو وديهامل وكوتيرا وسيرى الخ ) يضمنون قولهم « عندما يكون الاستنباط صحيحا » • وفى الامكان أن نقول أيضا ( على غرار تعريفات بعض علماء الحساب للجمع أو الضرب ) : « الاستنباط عملية هدفها أن نستخرج من مقدمات معطاة قضية أخرى بحيث تنتج عن هذه المقدمات بالضرورة » • وفى كلتا الحالتين يستطيع تكرار النص على السمة القصدية والميعارية أن يقضى دون سواء على الخلف الظاهرى •

وابراز هذه السمة نفسها للعيان دائما شئ لا غنى عنه ان أردنا أن نفهم قيمة وفائدة القياس الذى يعمل بلا انقطاع فى الاستدلال الرياضى أو التجريبي ، وفى المنازعات ، وفى الحياة اليومية • أما من الناحية التقريرية فلن يكون القياس - كما قال ميل - الا لغوا طنانا • ولكن الضرب الأول من القياس ( المسمى بربارا ) لا يظل تحصيل حاصل أو حلقة مفرغة اذا تصورنا المقدمة الكبرى قانونا والصغرى واقعة ، وكاننا مقبولتين كليتهما - لأى سبب كان - لدى ذهن مفكر ، ومن ثم تخلقان لديه الزاما منطقيا جديدا ، بشرط ألا يتخلى صراحة عن مقدمتيه • ونمط القياس من الشكل الأول هو المرافعة المثالية ، والقياس الاحتمالى على طريقة الدفاع عن ميلونى • فاذا أقررت بأن أ هي ب وأن ح هي ن ، فأنت ملزم بالاقرار ايضا بأن ح هي أ ، والا كنت ضعيف العقل أو سييء النية • وهذا هو القول الحقيقى الذى يجعلنا نفهم أن الكبرى والصغرى

مجرد مقترحات قوانين لا شأن لحقيقتها التقريرية الباطنة بقوة الاستدلال  
الاثباتية (١٧) .

ولا محل للقول بأن رد الاستنباط الى حجة أو جدل قضائي ، بل الى  
وسيلة لافحام الخصم بالتسليم جدلا بمقدمته ، يقضى على القيمة  
الموضوعية ، لأن الموضوعية - على ما اعتقد أننى بينته فى موضع آخر -  
ليست البتة سوى التماثل فيما بين الأذهان ، ومماثلة الفكر لذاته فى  
الحركات المتعاقبة ، أو فى المجالات المتباينة لحياته العقلية ، التى كأنها  
أذهان مختلفة .

وماذا يبقى من الفصل الخاص بالتعريف فى المنطق ، عندما ننتزع  
منه القرارات البسيطة التى تثبت ألفاظه الاصطلاحية ( المعرف والمعرف  
والتعريفات المنشئة والشارحة والجوهرية والعرضية ) من جهة ، ونزعنا  
من جهة أخرى كل الاسكولائية التى نسجت حول هذين التعبيرين  
الساذجين فى البداية ، واللذين سرعان ما صاروا معقدين ، وهما تعريفات  
الألفاظ وتعريفات الأشياء (١٨) ؟ - يبقى « علم الواجب » الخاص  
باستعمال وصياغة الألفاظ أو الحدود ، وهو العلم الذى نجد مسودة له  
فى نبذة « بسكال » عن « الفكر الهندسى » ، وفى « منطق البورويال » ،  
ونجد توسعا فيه عند ويفل وفين ، وقد نجد مثالا طيبا له ( من بين أمثلة  
أخرى متنوعة ) فى قرارات المؤتمر الدولى السادس لعلم النفس (١٩) . -  
ويمكن أن يقال هذا عن القسمة وعن التصنيف . وتبين « لمحات فى علم  
تصنيف الكائنات الحية العام » لديران دى جرو - مثلا - فى كل لحظة ما  
كان ينبغى ألا يصنع ، أو ما كان يحسن أن يصنع ، وجانب الوصف  
فيها لا سبب له الا التقييم .

ويكاد يكون غنيا عن البيان أن نلاحظ أن الفصل من المنطق  
المخاص بالأغاليظ ليس له أهمية ، بل ولا معنى ، الا اذا اعتنقنا عن  
يقين وجهة النظر هذه (٢٠) . ومن ثم : من حيث أن الكثير من الأغاليظ  
انما هى انتهاكات خالصة وبسيطة لقوانين الاستدلال ، فالاغلوطة تؤكد  
السمة المعيارية الاساسية للاستنباطات المباشرة ولنظرية القياس : فالقول  
بأن من أشيع الأغاليظ البديل الحاطيء ، انما هى القول بأن المرء كثيرا  
ما يميل الى الاستنتاج اتجاها من التالى الى المقدم ، وأن المرء ليس له الحق  
فى تناول المتضمنات بالطريق العكسى . ومثل هذا يقال عن التعميم  
المتسرع ، أو المغالطة فى الاستقراء التى لا تحسب حساب الدلالات

العكسية التي تكلمنا عنها آنفا . وكذلك في صدد المصادر على المطلوب، والجهل بموضوع الكلام أو تجاهله ، الخ . . فالأمر في جميع هذه الأحوال يتعلق دائما بما لا يحق لنا أن نصنعه ، ويزداد فهمنا بمدلول هذه الكلمة اذا تذكرنا التحليل الجميل الذى بين به جوبلو أن كل استنباط خصب يتضمن خطوة مماثلة لفعل جسمى حقيقى ، من النوع الذى يمكننا أن نمدحه أو نذمه خلقيا . فسلوك الكلام المضطرب أو غير الآمن يمكن عمليا أن ينجح فى حالات معينة . ولكن ذلك لا يغير أو لا ينقص من كونه استدلالا معيبا . وقد لا يكون الأمر جديرا بأن يقال ، ولكنه اذا كان صحيحا تجاوزت أصدأؤه فى سائر المنطق ، وجعلنا نرى مسبقا ما سوف نغمه من التفوه بكل الدعاوى فى صورة وصايا أو تقويمات .

وفى الرياضيات - التى تكاد تختلط من أحد جانبيها بالمنطق ، بينما هى من الجانب الآخر مرتبطة بعلوم الطبيعة - تظل السمة المعيارية أحيانا ظاهرة جدا . وفى أساس التحليل بأسره يوجد قانون صياغة الأعداد الذى يتعلق بما يحق لنا أن نصنفه أكثر مما ينص على علاقة تمكن ملاحظتها . ثم تأتى قوانين الكتابة الحسابية وكتابة العمليات ، وهى قواعد شبه طبيعية وشبه حكمية حاسمة : « ناقص فى ناقص بزائد » ، لا تقرر واقعة . وهى ايضا ليست مواضعة بمعنى الكلمة ، بل هى بالتأكيد قاعدة . وبالمثل ينبغى تغيير العلامة عند نقل أى رمز من أحد طرفى المعادلة الى الطرف الآخر ، وينبغى الا تأخذ أى جذر تربيعى بدون وضع علامة + امامه ، الخ . . وقد حاول بعضهم - على غرار « اوهيت » و « آبل » - أن يتمثل الرياضيات نسقا أعلى من نسق التاريخ الطبيعى وهذا موقف مشروع جدا ، وقد لا يخلو من فائدة فى الاتجاه المضاد أن نعيد تناول ما يسمى خطأ بالمبادئ البديهية فى صورة معيارية صريحة لئلا نرى هل لا تنير لنا هذه الطريقة مسائل معينة لم تزل غامضة وموضع أخذ ورد فى ميادين التحليل والهندسة . ومن المثير للاستطلاع على الأقل أن نلاحظ أن الكثير من مصادرات اقليدس - وفق منطق - عبارة عن طلب الحق فى اجراء عمليات معينة ، وبعضها الآخر غير المنطوق بهذه الصورة يسهل جدا وضعه فى هذه الصورة . فبدلا من مصادرة الخطوط المتوازية الكلاسية يمكن أن نقول مثلا : « من حقنا أن ننشئ » . فى أى مستوى كان - شكلا مماثلا لشكل معطى » .

٥٠ - ومثل أخير : نظرية الخطأ : ليس سرا على أحد انه لم يتسن

اقامتها قط . ويغنى أن نقرأ كتاب بروشار المعروف كى نفتنح بأنه ما من مذهب فلسفى من المذاهب التى عرضها توصل الى تفسيره ، ولا الى تعريفه . وأن نظريته الخاصة - برغم بضع ملاحظات نيرة وعميقة - لم تستطع فرض نفسها خيرا من سابقتها . ولا يمكن القطع بقول فى المسألة على هذا الوضع . وقصارى ما يمكن عمده - وعلى صعيد آخر تماما - هو دراسة الظروف النفسية التى تحابى الخطأ ، مثل الجهل والتسرع والتخمين والاكتفاء الخ . ولكن هذا كله ليس نظرية للخطأ فى حد ذاته . وهذا متوقع ، لأن المنطق الضرورى ، وليس الالزامى ، يتضمن بالضرورة ايضا انه لا وجود للخطأ ، أو على الأقل أنه متى وجد خطأ فليس هناك تفكير . وهى نتيجة كثيرا ما تكون مقبولة ، بيد أنها لفظية جدا حتى أننا نستطيع أن نجعلها تتأرجح على هوانا بين تحصيل الحاصل والتناقض .

ويتبدد كل هذا الايهام اذا ما تنازلنا على الادعاء المفرط التواضع بصياغة المنطق على غرار علوم الطبيعة . فبالنسبة للعلوم المعيارية نجد المفهوم الأساسى مزدوجا بالضرورة ، لأنه يمثل قيمة تتغير من الإيجاب الى السلب ( انظر الفقرة ٦٠ ) : فما من خير بدون شر ، نسبى على الأقل . وهذا بدهى للغاية . وربما أيضا لا خير بدون شر جذرى . فالعلوم المعيارية تتضمن بحكم طبيعتها نفسها المعيار والانحراف - بل والعداء - الممكن بازاء هذا المعيار . فالمناطق أو الميادين يقيون الذين يريدون انشاء نظرية للخطأ يكبدون أنفسهم بالضبط نفس المهمة كما لو كانوا يريدون العثور فى الباب الثانى من قانون العقوبات على السبب الذى تنجم عنه جرائم القتل : ففى فكرة القانون أو معناه نفسه ينطوى معنى أن الجريمة ممكنة . ولا أريد أن اعيد هنا تناول مناقشة فكرة الحقيقة ، التى خصصت لها صفحات طويلة فى مكان آخر (٢١) . ولكن يبدو لى أنه ليس من الضرورى أن أحلها فى أعماقها كى أفهم أنه اذا وجد صواب وخطأ ( حق وباطل ) فليس هذا فقط - على حد قول منطق رياضى - « على نحو ما توجد ورود حمراء وورود بيضاء ، بل على نحو ما توجد ارادة طيبة وارادة سيئة أو شريفة » .

ومع هذا أفلا يجب أن يوجد منطق داخلى للقوانين ، منطق موجود فى ذاته ، فى موضوع المعرفة ، مثل القوانين الفيزيائية أو خواص الأقواس ، وهى ليست أمورا الزامية ، بل ضرورية ؟ ان الفكر يتابع سيره فى الاستدلال ، والطبيعة تتابع سيرها ، ابتداء من نقطة مشتركة . واذا

صح الاستدلال يأتي الحدث الفعل مطابقا للحدث المتوقع بتقريب محسوس متفاوت ، ولكن يكفي لنفسيره استحالة القياس البالغ الدقة للحدث الأول والحد النهائي . لذا يذهب التجريبيون الحسيون الى أن منطقنا لابد أن يكون الأثر الذي تركه فينا منطق الأشياء . ويتخيل خصومهم الكلاسيون أن المنطقين كليهما تعبير عن ضرورة فوق الفيزيائية ، نعيها نحن ، وتوجد منها نسختان : احدهما في التفكير ، والأخرى في الوقائع . أما المثاليون فيعكفون على بناء جدلي ( دياكتيكي ) تبين ثلوثات ( مثال ) هيكل وهاملان - على المكشوف - ما فيه من تكلف وهشاشة . وليس هذا لأن عملهم - كما قال هاملان منكرا ذاته - « رسم تخطيطي فاحش الخطا » ، بل لأنهم برغم اطلاق المثالية علما عليهم - فانهم أن الأمر يتعلق بتحقيق « مثال » ، وأداء واجب بالتوسع والتنمية لمادة تقاومه خارجنا وفيها . فاللاعقل داخل في تكوين الواقع الفيزيائي نفسه ، وبالتالي في تكوين الموضوع الذي نعمل فيه بمنهج الاقطاعات المتعاقبة . ويمكن تقرير وجوده بالتحليل التاريخي لعمل العلماء ، مثل اميل مايرسن في كتابيه الممتازين « الهوية والواقع » و « التفسير في العلوم » ويمكن أيضا كما حاولت ذلك في كتابي « الانحلال » - أن نثبت قبليا وجوده الضروري عن طريق تبين أن المعيار الأعظم للفكر - في جميع المجالات - هو امتياز عين الشيء على ما يغيره . وكل تقدم للتفكير العقلي لابد أن يقتضي من جهة تمثل آراء متباينة ، وبالتالي وجود الأخطاء وتصحيحها ، ومن جانب آخر تمثيل أو مماثلة الأشياء فيما بينها ، وبالتالي وجود تغاير أولى لا يمكن تعليقه قبليا ، ما لم يكن موجودا بصورة اجمالية على الأكثر . أريد أن أقول : اذا لم نقبل أن الحير المنطقي في منبعه الأعلى ليس الهوية ، بل التماثل في الفعل ، والحركة نحو تحقيق أو اقامة الهوية ( المطابقة التامة ) ، فان التغاير في شتى صورته يصبح مثل الفوضى المقصودة للعبة النشار المختلط الذي يلقي على المائدة في كومة متشابكة توطئة لفصل مكوناتها بمهارة ورقة واحدا واحدا . ولكن حتى في هذا الفرض لا يكون المنطق هو المنشئ للأشياء من حيث هي متميزة من العالم الذي تحققه في التفكير .

وفي مقابل هذا نجد بالتأكيد أن « القوانين والفكر » هي التي تعين في احساساتنا الفغل ما يجب أن نعهده « وهميا » وما يجب أن نعهده واقعيًا . ومماثلة الأشياء للفكر ومماثلة الفكر للأشياء ليس اكتشافا خالصا لنسخة أخرى مما كان لدينا من قبل صور منه ، بل هو عملية

تكيف - لا اخال احدا يمارى فيها - تتقدم ببطء فى سلسلة من النجاح والفشل . فما هى شروط النجاح أو الفشل ؟ اللهم الا أن يكون هناك مثال موضوع نحققه أو لا نحققه ؟ وهنا ايضا نجد أنفسنا فى صميم ما هو معيارى .

٥١ - أئمة من يعترض أخيرا بأن ذلك تخل عن معنى المنطق كما هو قائم منذ بداياته الأصلية ، على نحو ما يصنع من يجعلون الحقيقة العلمية فى مقابل معنى القيمة ، ويرون فى معنى القيمة ايدولوجية دينية أو بورجوازية ، وجدت حديثا واخترعت باكملها لاسقاط الحقيقة العلمية ؟ لن يكون عسيرا أن نجد لدى أرسطو حشدا من الصيغ التى لا شك فى سمتها المعيارية ، وصيغا أخرى لا تفهم جيدا الا بتأويلها على هذا النحو . ولكن من الملفت للنظر على الخصوص أن جميع المناطق المحدثين (٢٢) . وهم الذين أسهموا بمنطقهم فى تقدم المعرفة بلا مراء - يؤيدون فى الواقع وجهة النظر هذه ، وان لم يتجهوا الى صنع نظريتها . فعندما ننفذ الى لباب تشدداتهم فى نظرية القياس وملحقاتها ، يخيب أملنا غالبا لأننا لا نستطيع أن نستخرج منها النصائح او القواعد التى يرونها جوهرية للمنطق : « فبرغم تضمناها فى الواقع الكثير من الوصايا الصائبة جدا ، والصالحة جدا ، نجد مختلطة بها وصايا أخرى اما ضارة ، واما سطحية ، بحيث يتعذر فصلها كتعذر استخراج تمال ديانا أو ميترفا من كتلة رخام لم تنحت بعد » (٢٣) . وبالعكس ، مم يتكون منطقهم ؟ يكتب بكون فى توجيهاته للسلوك العقل قائلا : « متى أعطينا طبيعة معينة ، يجب قبل كل شئ أن يكون هناك امتثال لدى الفهم لكل الحالات المعروفة التى تتفق مع هذه الطبيعة عينها ، وان كانت موادها مختلفة عنها غاية الاختلاف » (٢٤) . وصيغ كل الجداول لها عين هذا الأسلوب . ولا يختلف هذا الأمر بالنسبة لقواعد قيادة العقل ، أو المقال عن المنهج ، أو منطق البورويال ( أو فن التفكير ) أو البحث عن الحقيقة أو القواعد الفلسفية لنيوتن ، أو منطق كورندياك ، أو الاورجانون الجديد المجدد الخ . . وهكذا الحال بالنسبة لكثير من مؤلفات مناهج البحث ، مثل « مقدمة لترواسة الطب التجريبي » ، لأنه اذا كان كلود برنار قد دافع عن نفسه بأنه « اعطى قواعد ووصايا يجب أن يتبعها كل مجرب بطريقة صارمة ومطلقة » الا أنه يرى أن دور الأستاذ أن « يبين للتلميذ » بوضوح الهدف الذى يتغياه العلم ، والوسائل التى يمكن أن تكون تحت تصرفه لبلوغه « - فالمنهج الحقيقى ( الصالح ) هو الذى يحتوى الفكر من غير أن يخنقه » (٢٥)

ولعل « المدخل الى الدراسات التاريخية » للانجلو وستيوبو يبرر أكثر من هذا تلك الأفكار ، وكذلك نجد « منطق الاختراع » لادوار ليروى حافلا بالتقويمات والنصائح كأي كتاب في الأخلاق .

بيد أن هناك تحفظا لابد منه ، وهو أننا نجد ، لدى المناطقة الكبار الذين استشهدنا بهم ، أن تلك الوصايا ليست موضوعة بطريقة منهجية كموضوع للدراسات نبحث عن اعتماد بعضها على بعض وعلاقة بعضها ببعض ، وهذا شيء ضروري لاقامة علم . فالأحكام هنا صادرة في غمار الأشياء ، وبإدراك للبدهة المعيارية - كما تبدو في الحس المشترك ، أو كما تبدو في حكمة المعمل التي يجب قبل كل شيء التشرّب بها ، بشرط تعديلها بواسطة مبادئها الخاصة . فلا اتجاه الى الصعود بالطريقة المنهجية للاستقراء الانتقائي (٢٦) ، الى قضية أو حد أدنى من القضايا المعيارية التي تمنهج جميع الأحكام الخاصة التي لا تدع حقيقتها مجالا للشك لدى فكر متمرس : وهي الضرورة المنطقية للاختبار المضاد بالنسبة للفسيولوجي ، أو قاعدة السياق بالنسبة للمؤرخ . لذا كثيرا ما تشبه أعمالهم مذهبا فنيا يناضل المرء في سبيله ، أو وعظا أخلاقيا ، أكثر مما يشبه استاتيكا أو اطيقا عقلية . فالمنطق - وفق الصيغة القديمة - يظل بالنسبة لهم « فنا » ولكن ينبغي ألا تضاف اليه الا فطنة أوضح لما يريدونه ، ودرجة من المنهج أرقى ، كي تجعل منه علما معياريا .

٥٢ - وليس المنطق فقط - شأنه شأن الاطيكا أو الاستاتيكا - هو الذي لا يمكن استخراج منه الوقائع ( اللهم الا أن تكون من تلك الوقائع الممتازة التي هي أحكام التقييم التي تعلو على المناقشة لدى من يقيمونها ) بل أيضا فكرة الواقعة نفسها ، عندما نحللها ، نفترض منطقا معياريا ، وتفترض وجود أحكام التقييم هذه .

وقد رأينا أنه يستحيل أن نحقق الوحدة بين الحق والواقعة عندما نتكلم عن الواقعية ، ولا نبقى في الثنائية فحسب ، بل في التقابل بينهما أيضا ، وكثيرا ما تحمل صلابة الواقعة الفكر على التشكك في سلطة الحق .

ولكن الأمر ليس كذلك اذا فهمنا جيدا أنه بينما الحق لا يمكن أن ينتج من الواقعة ، يمكن أن ينتج تقرير الواقعة من قاعدة حق . ومن مقدمة كبرى خبرية - كما يقول بوانكاريه - لا يمكن استخلاص نتيجة في صيغة الأمر . وهذا صحيح تماما . ولكن من الأمر - أو من التمني أو التخير - كثيرا ما يسهل استخراج قضية خبرية ، وبوجوه عدة .

من الجلى أولا أن كل قاعدة للسلوك ، وبوجه عام كل نصيحة وكل تقييم ، يتضمن موقفا بدونه لا يكون له معنى . وأى مادة من قانون مدينة اغريقية يمكن أن نخبرنا — بدون أدنى شك — أن هذه الصناعة أو تلك كانت تمارس فيها ، أو أن الملكية كان لها شكل معين . وأى قرار بالغاء الديون يدل على أن الديون كانت ذائعة الانتشار . وعبرة « أنت ينبغي إذن أنت تستطيع » نمط نتيجة تأدت من قيمة الى واقعة . والواقع أن تضحية لذة صغيرة حاضرة أفضل من التعرض لخطر جسيم فى المستقبل تأكيد فى آن واحد لوجود امتثال عقلى للمستقبل وامتنال لوظيفة الكف الارادية القادرة على الجأ اندفاعاتنا الطبيعية .

ولكننا نتأدى أيضا من الحق الى الواقعة بطريق آخر . فالقيم المعترف بها من الكافة تعد وقائع ، ولا تختلف الواقعة هنا عن المعطيات الحسية الخالصة الا بالسلطة المنطقية الكامنة فيها . « والظاهرة يمكن ألا تكون مظهرا أو ادراكا حسيا فرديا ، أما الواقعة فعلى العكس تعد دائما واقعية ، وجزءا من الأشياء كما هي . فقولك أن وجودى ظاهرة فيه معنى من الامتراء فيه ، أما قولك انه واقعة فهو اعتراف به (٢٧) . فالواقعية هى النتاج المنطقى لنسق من القيم ، هى قيم جميع الأحكام التى صار الاتفاق عليها أتم ما يكون بإزاء المعايير المنطقية من جهة ، وبإزاء الأذهان المختصة المختلفة من جهة أخرى . فهى تمثل أعلى درجات الموضوعية وقد فطن « وبفيل » لهذه السمة فى نظريته المجحودة الفضل عن « التجميع » (٢٨) .

واقعة أن الشمس هى المركز الثابت نسبيا لحركة الأجرام السماوية ، وأن الأرض تدور حولها . وهى واقعة مضادة لادراكنا الحسى ، وسيحتاج الأمر الى عدة قرون لاعادة اقامتها لو ان كارثة مادية أو اضطرابات سياسية عميقة انستنا ما يعلمونها اياه الآن فى المدرسة . وسبب اطاقق هذا الوصف عليها اننا بقبولنا هذه الواقعة نجعل عددا من الأشياء ثابتة ونمطية أو متشابهة فيما بينها أكثر مما لو قبلنا المظاهر . وهذه ليست حقيقة اثباتية ( أو خبرية ) بل معيارية . فالقول بأن الهواء جسم أى شى مادى ، كان فى البداية نظرية ظن لوكريس أنه ملزم بتكديس الحجج لتأييدها . واذا كان الأكسيجين — بعد أن كان فرضا مقابلا لفرض السائل الوهمى المفسر عند الأقدمين للاحتراق ( المسمى فلوجستيك ) — قد أمسى اليوم فى مثل واقعية الحديد أو الكبريت ، فليس هذا لأننا انتهينا الى العثور على وسيلة لادراك الوجود بحدس مباشر ، حسي أو



ميتافيزيقى - بل لأن الكيميائيين متفقون جميعا على الصواب المنطقى للتجارب والاستدلالات التى أضفت عليه هذه الواقعية . ويمكن أن يقال مثل هذا عن الحديد وعن الكبريت نفسيهما ، بشرط الرجوع الى عصور موعلة فى القدم . وبالمعنى العكسى رأينا فى أيامنا هذه التذليل على واقعية الذرات ( التى لم يزل يمارى فيها هانكان ) يقوم باسم الاستدلال الاحتمالى القائم على اتفاق المقاييس المختلفة لأعداد « افوجادرو » . وكان « ديهم » قد لاحظ خضوع الوقائع الفيزيائية المعترف بها لصواب أو صحة الاستدلالات التى تقيمها ، ولكنه لم يستخدم هذه الملاحظة الا لتأكيد السمة النسبية للعلم ، والتبعية المتبادلة للنظريات فيما بينها ، وبالتالى لتقليل قيمتها الفلسفية . ولكنه أخطأ فى هذا ، لأنه ظن أنها ستكون أبعد مدى بدون هذه السمة المعيارية والحسمية أو الجزمية . وهذا تحيز أنطولوجى مسبق ، لأننا - على العكس من هذا - نرفعها هكذا الى أعلى درجة . ففى المعايير من المطلق أكثر مما فى الوقائع .

٥٣ - ان صنع واستبقاء الطبيعة فى أحوال معينة عقلية جيدة التحديد واجب يعترف به ضمنا جميع المتحضرين ، حتى أنهم لا يفكرون فى مناقشته ، ولا يشعرون به ( وفق قانون كلاباريد المعروف جيدا ) لأنهم يتوافقون معه ، برغم مصالحهم الواقعية أحيانا ، توافقا متواترا منتظما أكثر من توافقهم مع أى الزام آخر ، ولكنهم لا يتوافقون معه بصورة مطلقة : فالتعطش للكسب ، وعزة النفس ، والعاطفة ، تدلنا على عدد من الانحرافات والمحاولات الصغيرة يفوق الكفاية ، وهى المحاولات لصنع عالم مختلف بعض الشيء عن العالم الذى يوصينا به المنطق ، نصنعه لأنفسنا أو لسوانا . وهذه الانشقاقات حرية أن تكون أكبر من هذا ، لولا أن الجزاءات فى الحياة الجارية فى هذا المجال ( مع أنها غير معصومة ) تنصب على هذه الشقاقات بغزارة وأدلة وانتظام أكثر من أى موضع آخر . وإذا ما فكر المرء فى ذلك ، أدرك أن الاذعان فى هذا الأمر لن يكون مستحيلا كل الاستحالة ، وينشئ خطرا من أعظم المخاطر التى يمكن أن تتعرض لها الحضارة .

ومنذ العصر الذى أشرنا اليه فى سنة ١٩٢٩ (٢٩) . لم يكن الأمر الا مجرد امكان استفحل بعد هذا فصار تهديدا فعليا . وقد رأينا الآثار التى يمكن لحكومة حديثة أن تحصل عليها بتربية قهرية تخفى أو تزيف الوقائع بصورة منهجية . وقد تحققنا ما هى النتائج المذهلة التى يمكن الوصول اليها بالدعاية وتكنيكات التجهيل والتزييف التى يضمناها غلق

الحدود والحظر والتحكم فى الاذاعة والطباعة ، بل وفى المكتبة •  
ولا شك فى أن هذه الاجراءات التى تزدهر فى أوقات الحروب لأنها بيئتها  
الطبيعية لم تحتفظ بكل حدتها ، ولم تصل الى معظم الازهان ، ولكنها لم  
تزل موجودة ، فى صورة مخففة ، واستطاعت أن ترفع شعار أن الحياة  
فوق الحقيقة ، أو عبارة أدق تدمير فكرة الحقيقة نفسها لصالح المعتقدات  
التي يرونها ضرورية لانتصار الكيان الفوقى الشمولى ، سواء آكان الدولة  
أو المجموعة المتفاضلة المنضبطة • أجل أن فى هذا المشروع شيئا من  
التناقض : انهم باسم رؤية بيولوجية للعالم ذهبوا بها الى حد الاطلاق -  
أى حقيقة مزعومة للواقعة - يريدون قلب ما لا يمكن بدونه أن توجد  
واقعة • والمتناقضات - كما قد يقال - يدمر بعضها بعضا تلقائيا فى أى  
ذهن يفكر •• ولكن ينبغى لهذا أن يزيد التفكير • وبدون ذلك تبقى  
المتناقضات متكاسلة ، بعضها بجانب بعض ، وتستمر فى انتاج آثارها •  
والانسان ليس ذكاء خالصا ، يعمل فيه المنطق من تلقاء نفسه ، بل  
يعتمد المنطق على ميوله وعلى حريته ، التى يمكن أن تنحو صوب الخير  
أو صوب الشر • ونتصور نوعا بشريا يهبط سلم التراجع ، حتى يصل  
الى درجة من التفكير لا تتجاوز تفكير الذئاب - الذئاب الحقيقيين لا ذئاب  
كتاب الغابة ( لكبلنج ) أو لا يكون جهده منصرفا الا الى النمو والتكاثر  
مثل ناسلات النبات • ولذا يظل ضروريا أن ندافع بايجابية عن موطن  
التفكير المشرق حتى لا يحترق ، وأن نصعد ان أمكن الى مركزه ، كى نقوى  
صيغ العقل المتباينة بالتقارب فيما بينها وبوعى وحدتها •

## الفصل الثامن

# مآ وراء المعايير

( البطولة والتضحية - قواعد الفن وما يتجاوزها - السنى -  
لا منطقية المخترعين - خلاصهم للعقل المنشئ ) •

٥٤ - جان جاك جورود هو - من بين الفلاسفة - أول من لاحظ -  
فيما نعلم - عمومية المشكلة المعيارية ( التي كثيرا ما سبق أن مسها  
الأخلاقيون ، وقلما مسها المناطق ، والتي سرعان ما أقدم الفنانون على  
حسمها حين التقوا بها ، بدليل مقدمة « كرمويل » ، فقالوا بحقهم في  
نقض أو انتهاك هذه المعايير ، متجاوزين إياها ) ، فقد أطلق على هذه  
المشكلة « ما لا يقبل التوافق » (١) • ولم يكتب لهذا التعبير الذويوع ،  
ولعل السبب في هذا أنه لا ينطبق تماما الا على جانب واحد من المسألة ،  
حتى في مجال العلم • فما لا يقبل التوافق علميا - كما يعنيه - يتعلق  
على الخصوص بالأشياء نفسها : فهو شبيه بما لا يمكن معرفته عند سبينسر  
أو اللامعينات التي يعترف بها بعض الفيزيائيين المعاصرين • ويمكن أيضا  
تقريبه من اللامعقول عند مايرسن ، بيد أن جان جاك جورود يتخذ وجهة  
نظر أخرى ، هي وجهة نظر القيم عندما يتكلم عما لا يقبل التوافق  
استطائتيا أو لا يقبل التوافق أخلاقيا • ويبدو لي أنه من حيث الاتصال  
الطبيعي بين الأفكار ، وكذلك من حيث النتائج التي تنجم عن هذا ، ثمة  
محل لتعميم وجهة النظر هذه ، والنظر فيها على هذا النحو من حيث

هى الحق فى السلوك العقلى للعالم أكثر مما هى فى بعض سمات موضوع علمه . وعندئذ نرى بمزيد من الوضوح والتميز - ما لم أكن مخطئا - وجه الشبه بين العادى والخارق للعادة ، بين القواعد وما يسميه « خارج القانون » ، سواء تعلق ذلك بالمعرفة أو الفن أو الخلقيات . وهنا ايضا - كما فى مشكلات أخرى كثيرة - يفضى الاعتناق الصريح للموقف التقييمى الى تركيب ووضوح يعززان اعتناقه بصورة بارزة .

وسننظر أولا فى المجالات الثلاثة تلك الوقائع التى تتجلى فيها هذه المقابلة ، ثم نبحث بعد ذلك عن كيفية تاويلها .

٥٥ - يحسن هذه المرة أن نبدأ بالسلوك البشرى ، لأنه بخصوصه وضعت المسألة بأشد عنفوانها :

لكل امرئ واجبات معروفة ، محددة بصورة واضحة وضوحا كافيا - حينما لا يرغب فى تمييزها - ويدخل فى حسابها عمره وجنسه ووظائفه الاجتماعية ووضعه المادى ودرجة ثقافته . وهذا قريب مما يسميه برجسن فى كتابه « منبع الدین والأخلاق » اخلاق المجتمعات المقفلة . ولكن التطابق مع هذا ليس تاما ، لأن الاخلاق المقفلة هى الأخلاق كما يعرفها علماء الاجتماع ، وهى مجموع الالتزامات التى للمجتمع - بما هو كيان عضوى - مصلحة فى فرضها على الفرد حفاظا من المجتمع على بقائه (٢) . أما الواجبات التى نتكلم نحن عنها فتتضمن أيضا ما يوصى به العقل ، ولو على كره من تنظيمات معينة أو مصالح اجتماعية معينة . فالطفل يجب أن يطيع والديه ما دام ليس له النضج والتجربة اللذان يتيحان له أن يحكم بنفسه على الأمور . أما الرجل الراشد فينبغى ألا يتراجع أمام العرف ولا أمام الرأى العام ، ولا ينقاد لهما الا فى حدود ما يراه معقولا . والقاضى يجب فى أحكامه ألا يتأثر بالصدقات الشخصية . وينبغى الا يدين بريئا ، حتى ولو كانت هذه الادانة لمصلحة الدولة . والمواطن الصالح ينبغى أن يقاوم اساءة استعمال السلطة والمظالم . والانسان الشريف ينبغى ألا يستغل جهل أو ضعف أو ثقة الآخرين . ويجب أن يساعد من هم بحاجة اليه . وينبغى أن يعنى عناية معقولة بصحته ، وممتلكاته ، وسمعته . هذه أمثلة لما يمكن أن نسميه الواجبات العادىة أو السوية .

واذا تصرف المرء على غير هذا النسق فهو بالبداهة مخطئ . ولكن أفلا يكون الأفضل - فى بعض الأحوال على الأقل - أن يقوم المرء بما هو أكثر من واجبه ؟ وهو سؤال فيه مفارقة : أفيستطيع أحد أن يصنع أكثر

من السير في خط مستقيم ؟ أو أن يصدر نغمة أكثر من مضبوطة ؟ فكل ما ينحرف عن المعيار فهو ناقص الكمال ، سواء افراطا أو تفريطا .  
والفضيلة الخلقية - كما قال أرسطو - هي اكتساب الاستعداد لعدم الافراط في شيء . والاعتدال هو عدم تزيد المرء في اشباع حاجاته وعدم التقصير فيه . والسخاوة غير التبذير أو الاسراف ونحن نقر الممتحن المتسامح على عطفه ، ولكنه اذا ذهب في الطيبة الى حد انجراح جميع المتقدمين ظلم من يستحقون النجاح عن جدارة ظلما فاحشا ، لأنه يجعل الجميع على قدم المساواة معهم .

وعلى العكس من هذا ، اذا نظرنا في تضحية المرء بنفسه وحقوقه وصحته ، فكم لاحظنا أن النيات الممتازة يمكن أن تكون لها نتائج سيئة جدا ماديا وخلقيا ، ويتحدث سبنسر في صفحات له مشهورة عن أب أسرة يقتل نفسه بكثرة العمل ليتيح لبنيه تعليما عاليا . قد ترى هذا الأب بطلا ، ولكنه مجاف للعقل ، لأنه يخاطر بالتعرض للمرض ، فيصبح عبئا على بنيه ، ويتركهم يتامى قبل الألوان . وكمن أمهات فياضات الحنان يجعلن أبناءهن أنانيين ويعدونهم للمعاناة بعد ذلك ، بما يضحين من ذواتهن في سبيلهم بولاء مفرط ! وكذلك حال الفنان أو العالم الذي يملؤه التحمس لعمله ، فلا يراعى نفسه وصحته أدنى رعاية . انه بذلك يضير نفسه بدلا من أن يحققها . وقد حدث أثناء غارة بالقنابل أن ضابطا جعل جنوده ينبطحون أرضا وظل هو واقفا ، فهل هذا المثل الجميل للشجاعة البدنية الذي قدمه لهم يساوى الاضطراب أو الحلل الذي سيجدون أنفسهم فيه لو أنه لفى حتفة نتيجة لهذا ؟ وتصور رجلا يقرر اتباع وصية الانجيل بحذافيرها : فمن أراد أن يأخذ ثوبه أعطاه الرداء أيضا ، ومن ضربه على خده الأيمن أدار له الأيسر . انه بأداء ما يتجاوز واجبه لا يؤدي واجبه ، بل يحابي الظلم ، فلا يثقل الاحتمال عن ٩٩٪ انه سيعاود في الغد عدوانه بتبجح أشد . فضلا عن هذا يفقد المحسن بهذه الطريقة في التضحية بنفسه موارده ، وربما فقد أيضا اعتباره الاجتماعي ، وكان في وسعه أن يستخدمها على خير وجه . أما الأناني فلن يستخدم ما استولى عليه الا في مزيد من العدوان . فترك الميدان خاليا للسلطة من الناس انما هو تشجيع للشر يقدم عليه المسرفون في النزاهة والتجرد . وكمن رأينا ما يصدق على الأفراد يصدق بصورة أوضح على العلاقات بين الأمم !

وينتهي بعض الفلاسفة من هذا الى أن اداء المرء أكثر من واجبه انما

هو ارضاء لنفسه ، كتلذذ الفنان ببراعته ، وكثيرا ما يكون هذا ضائرا لقيمة السلوك الخلقية . ويقول « رينوفييه » ان ممارسة عمل من أعمال الخير أو الجودة بلا مقابل انما هو - مهما اجتهدنا في اقتترانه بالركة - وضع لأنفسنا بازاء الآخرين في موضع المولى العظيم خلقيا ، في وضع يسمو فوقهم ، بحيث نعاملهم معاملة من هم دوننا ، لا معاملة الأنداد : وهو موقف لا يليق أن نقفه الا بازاء طفل أو حيوان (٣) . أما « الآن » - بموهبته المألوفة في الصياغة البراقة الحافلة بالمفارقة - فقد شحذ فكرة رينوفييه هذه فقال : « أن يكون المرء طيبا نحو نظير له ، انما هو صنو معاملته معاملة الكلاب » . وقد كتب رينوفييه نفسه - بمزيد من الجدية - في مؤلفه « علم الاخلاق » (٤) : « اذا كانت امبراطورية العدالة تبدو لنا غير كافية لسعادة البشر ، فذلك لأننا لسوء الحظ محرومون من ذلك المشهد الذي لم تره الأرض قط . . . فالعالم الذي يحكمه العقل حرى أن يكون عالما تسوده الطيبة وحدها ، وقد تحررت أخيرا من الأغلال التي يكبلها بها انجور من كل جانب » .

بل ان دير كايم في كتابه « تقسيم العمل الاجتماعي » يقول ان التضحية صورة من صور الفن ، اما مع القاعدة الدقيقة ومراعاتها فان القيمة الخلقية بمعنى الكلمة تختفي . « كما أن اللعب هو استاطيقا الحياة البدنية . والفن في الحياة الخلقية هو ذلك النشاط القائم برأسه . فنحن نجازف باضعاف روح الالتزام أى الواجب ، عندما نقبل وجود خلقية قد تكون اعلى ما يكون ، قوامها ابتداعات حرة من جانب الفرد ، لا تحددها أى قاعدة (٥) » .

وهذا كله منطقي ، ولكن المرء يشعر أنه غير مقنع .

يقينا أنه لابد من التسليم بأن الناس جميعا لو قاموا بواجبهم ، لكان ذلك رائعا بالقياس الى ما نراه الآن . ولابد من التسليم أيضا بأن كثيرا من الشخصيات الأنانية والفوضوية ومن الراضين عن أنفسهم ، يسرهم الاستغناء عن « انفضائل البورجوازية » ، بأن يرفعوا فوق النظام أعمال بطولة لن يقوموا بها أبدا . ولابد أخيرا من التسليم بأن هناك أبطالا مزيفين كثيرين ، بدافع الفرور ، والافتقار الى الضمير ، والاندفاعية العاطفية . ولكن هذا كله معترف به ، ويبقى أن يعجب كل الحساسين حقا بازاء الخير والشر بالتضحية ، وبأنها من وجهة النظر الخلقية على طرف النقيض من الخطأ الحقيقي .

فأب الأسرة الذى تحدث عنه سبنسر ، والذى اختصر حياته بما خاله تحقيق مصلحة لأبنائه ، من المؤكد أنه أساء التفكير أو الاستدلال . ولكن لا شك أيضا أنه ذو قيمة شخصية عالية ، وأن تقديرنا واعجابنا بخلقه . وإن لم يكن بحكمه الخلقى - عظيمان - والشخص الذى يتصدى جهرة للسلطة الطاغية الباغية ، فى حين أنه كان بوسعه أن يناضلها سرا بطريقة أشد فاعلية ، والارهابى الذى ينسف نفسه بقبلته ليتأكد من اصابتها هدفها ، يقدمان بلا شك خدمة سيئة للقضية التى يدافعان عنها ، ولكنهما من الوجهة الخلقية لا يمكن فى نظر أحد أن يكونا معيين .

كانت سن « روترو » فى سنة ١٦٥٠ أكثر قليلا من أربعين سنة . وكان قد صار - بعد شباب حافل بالحركة والتقلب - حاكما فرعيا لناحية « درى » ، حين تفشى هناك وباء جائح ، وكان الحاكم العام متغيبا ، أما العمدة فكان من أوائل ضحايا الوباء ، فقرر روترو البقاء فى المدينة كى « يحاول تطهيرها من الهواء الفاسد الذى أصابها » وعرضت عليه مدام « دى كليرمون دنتيريج » - ولها قصر يبعد مرحلة واحدة عن المدينة الموبوءة - أن يأتى للإقامة فيه ، ولم يكن هذا ليعوقه عن الذهاب يوميا الى المدينة للإشراف على اجراءات العزل والتطهير . ولكن بقاءه فى المدينة كان من شأنه أن يشجع سكانها المساكين . أما الابتعاد عن الخطر ففيه تخصيص لنفسه بامتياز لا يستطيع أن يحصل عليه مرءوسوه ، فرفض العرض ، وبعد بضعة أيام أصابته العدوى ومات .

ولم يفكر أحد فى اعتبار هذه النخوة واجبا . ومن الناحية الموضوعية كان ينبغى النصح بعدم الاقدام عليها . ولكن اذا كانت هناك قيم خلقية، فهذه النخوة من الطراز الأول منها قطعاً .

إن اقدام البوذى على خلع الدنيا تمام الخلع ، أو ممارسة المسيحي لتعاليم الانجيل بخلأفورها ، أمر مستحيل على الغالبية العظمى من البشر، بل ومن الخطر انتشاره ، ولكنه لا ينفك جديرا بالاحترام والاعجاب ، ولعل « تولستوى » كان مختل التوازن بعض الشيء ، ولكنه بالقطع كان على طرف النقيض من اللاأخلاقي .

فكيف يمكن أن يكون الأمر هكذا ؟ سنحاول الآن أن نفسر هذا . ولكن من المقطوع به أنه الى جانب الأعمال الصالحة فى الحياة اليومية - بل وفى مقابلها أحيانا مقابلة الأضداد - قيم من نفس طبيعتها ، تعتمد على نفس المشاعر ، واذا دخلت فى صراع مع الأعمال من النوع الأول ، لا يمكن أن تختلط اطلاقا بالأعمال السيئة ، أو توصف بالشر .

٥٩ - ونجد شيئا شبيها بهذا كل الشبه فيما يختص بالاستطابقا .  
ففى كل شكل من أشكال الفن يوجد تكنيك لابد من تعلمه ، وتوجد قواعد  
تحد هذا التكنيك . ويمكن انتهاك هذه القواعد بطريقتين :

الطريقة الأولى هى الخرق ، أو الجهل ، أو العجز والرضا عن الذات .  
ففى الفنون التشكيلية مثلا يتمثل هذا فى أخطاء الرسم ، والمنظور ،  
والتناسب ، والتشريح . وفى الشعر يتمثل هذا فى بيت مكسور الوزن  
أو ما الى ذلك من رخص الشعر التى قال عنها بنفيل بحق « انه لا وجود  
لها » . وفى النثر تتمثل فى الألفاظ غير المناسبة لمعانيها ، وفى الجمل  
المسرفة الطول الكثيرة الحشو ، وفى تراكم النعت والحال وأسماء الوصل  
والضمائر . ولكن هذه القواعد نفسها من الممكن أن ينتهكها العبقري .  
فقد خاشن هيجو علم العروض التقليدى ، و « البس القاموس العتيق  
قلنسوة حمراء ( علامة على الثورة ) ، وخلط اللهاة بالمأساة . فهل يلام  
على هذا ؟ اطلاقا ! ان التمرد لا يكتب له النجاح دوما . ولكن حتى عندما  
يكون خطأ ، تظل له فائدة كبيرة من الناحية الفنية . ومن بين من يكتبون  
الشعر الحر كثيرون يلجأون اليه لعجزهم عن كتابة الشعر الموزون ، ولكن  
منهم أيضا من رزقوا موهبة الوزن أو الايقاع الموسيقى الشعرى الذى  
يختلف عن الايقاع النثرى ، بحيث يتدعون أشكالا جديدة ليست أقل  
موسيقية من الأوزان المعهودة .

وفى « ذكرياته » يتحدث جورج كليران عن رينو الأب ، وهو الطبيب  
الذى وضع قانون ماريوت فى صيغته الدقيقة ، فقال ان ابنه هنرى رينو  
كان قد أظهر منذ حداثته تعلقا بالتصوير ، « فألحقه بهرسم لاموت تلميذ  
أنجر ، ليتعلم منه الصنعة ، ويعرف القواعد ، فلا يستخدمها الا عن دراية »  
فمعرفة المحظور ، أو معرفة متى يحسن الخروج عليه ، انما يتوصل اليها  
بعد ممارسة القواعد الى المدى الذى يدرك معه المرء الحكمة من وجودها ،  
والتمييز فيها بين الروح ، وبين ما هو حرفى .

ولكن الفن يقدم لنا شكلا آخر من القيمة فوق العادية . وذلك  
هو « السنى » . الذى كثيرا ما أخرج الاستطائقيين ، وليست له قواعد ،  
وليست له صورة مقننة ، بل قد يقف مضادا للفن ، اذا عينا به ما تم  
بمهارة وعلم . فالفنان الكبير يبدو صائعا جيدا ، أما فيما هو سنى فيكفى  
أن تحس فيه بالتكنيك كى يفقد تميزه . بل انه ليس قابلا للتعريف .  
لأن التعريف سيكون بمثابة « وصفة التركيب » وهذا كاف لتدميره .  
فهو مختلف اذن اختلافا عميقا عن الأشكال المنتظمة ( على القاعدة )



للجميل ، ولكن اختلافه عما هو « لا أستطيعي » ليس أقل من ذلك ؛ فهو مختلف عنه ، وعن القبيح والمبتذل كما تختلف التضحية عن الواجب وعن الجريمة على السواء ؛ وكما توجد حالات مشكوك فيها كما فى حالة الجريمة السياسية التى هى أيضا ولاء - كذلك توجد حالات يكون العمل فيها متارجحا بين ضرب من السناء وضرب من الهذر ، بحيث نشعر فيه تارة بهذا ، وقاة أخرى بذاك ، تبعا للمزاج أو الاستعداد الذى يكون عليه المرء . ومن اليسير أن نجد أمثلة لهذا فى الشعر الرومانسى .

وأخيرا نجد المعايير العقلية - معايير المنطق ومناهج البحث - تشارك فى هذا التقابل أو التضاد مشاركة لا تقل عن مشاركة الأخلاق أو الاستطائيقا فيه . فهناك « غير الصحيح » أو « اللامنطقي » الذى له قيمة منطقية . ولقد كان الكيميائى والفيزيائى فرداى يقول : « لو قصصت عليكم كيف وصلت الى اكتشافاتى لظنتمونى مخبولا » . ولقد كان حساب اللامتناهيات منذ ابتكاره حتى أواخر القرن الثامن عشر مثار استنكار الدارسين . وبصده قيلت كلمة - لعلها قيلت من جهات مختلفة - نسبها البعض الى ديلامبير ، ونسبها آخرون الى لافونتين : « امض قريبا يواتك الايمان » . بل هناك ما هو أكثر من هذا : بين أيدي العباقرة تتحول أخطاء المنهج وأخطاء المفهومات أحيانا الى نجاح كبير . ويروى « دنيكلو » أن « جى لوساك » لا يتردد أثناء التجربة فى تعديل ما بين ٢ و ٣٪ من الأرقام الغفل ( الحام ) التى اكتشفها كى يجعلها تتفق مع نظرية للأفوازييه ، وأن باستير كثيرا ما اتضح أنه كان على حق اجمالا عندما استدل فى التفصيلات بأرقام خاطئة ، بل وعندما أساء الاستدلال !

إن المخترعين يكونون أحيانا من كبار المناطق ، وحاسبين أو مجرمين مدققين ، ولكنهم فى معظم الأحيان يحققون ما قاله عنهم بيرنجيه فى قصيدته الصغيرة عن المجانين التى سماها « أغنية على سبيل التواضع » ، وتنتهى بالآيات الآتية :

« اضطهروهم واقتلوهم ،

« بشرط أن تقيموا لهم بعد الفحص البطىء

« تمثالا ، تمجيلا للجنس البشرى » .

وقد ذكرنا أنفا الملاحظات الشهيرة للمسيو « ليروى » عن خطر الافراط فى التقيد بالمنهج ، وعلى الخصوص فى غير مناسبتة . فالاختراع يتم فى جو أشبه بالسحب ، غامض ، فيه تناقض . ويوصى لتهيئة

الجو الملائم بالاتجاه الذى يمكن تسميته بالمضاد للمنهجية : وذلك باكتساب أكثر ما يمكن من الأفكار ، وأكثرها تباينا وتشتتا ، كى يجعلها تتشتت فيما بينها ، وبتعريض مفهوماتنا المعتادة وقواعدنا لكل ما يمكن أن يفككها ويحيلها الى الشك ، وتنمية المفارقات ، والتخييلات ، التى تجعلنا نرى الأشياء فى ضوء غير متوقع ، وبمعاربة المبادئ والبيدييات المسلمة ، والاعتقاد بمرونة العقل ، وبالرجوع الى المباشر ، وإلى الشعور ، والحدس أو الالهام .

بيد أن المسيو ليروى نفسه أكمل فيما بعد هذه المفارقة بالمقابل المعادل لها ، فى كتابه « الاختراع والتحقيق » ، الذى يشير عنوانه الى التحفظ الأساسى : فعندما لا يتعلق الأمر بالعثور على شيء ، بل يتعلق بإثباته ، تسترد المعايير المنطقية كل حقوقها ، فثلاثة أرباع المخترعين لا يخترعون الا سخافات ، ولكننا ننسأها بعد أمد قصير . والخطر الأكبر من جراء الاعتراف بالخارق للعادة ، أى ما هو أسمى من العادى ، فى أن منحه الشرعية ينطوى على مجازفة بالتساهل المفرط مع الانحراف ، أى مع ما هو دون العادى ، أو الأخطاء والأغلاط التى تنزل الى ما دون المعيار بدلا من الارتفـاع الى ما فوقه . وكثيرا ما يتضمن تقدم الحقيقة انحلال الحقائق التقريبية أو غير التامة . ان هذه الصيغ الاحتياطية التى تكون أحيانا عقبة فى سبيل العبقري هى فى الوقت نفسه سند ثمين للكافة . بل ان العبقري نفسه لاغنى له عن معرفتها ، ولكنه يتحاشى أن يقدهسها . وكما قال رينو فى صدد الفن : « يجب ألا نهزها الا عن دراية ومعرفة » . ولا يناسب شيء الكسل الفنى مثل عدم المبالاه بتكنيك جيد . وكذلك الحال فى الأخلاق . فالافراط فى التقيد بالنظام يمكن أن يحول المراء الى فريسي ، وأن يقتل روح الاقدام والنخوة والتقدم . ولكن الطموح الى « السننى » قد يحبد التخلي عن الواجب اليومى الملتزم بالقاعدة والنفور منه . والوصية القائلة . « أحب ثم اصنع ما شئت » وصية رائعة لدى انسان مثل القديس باولس أو القديس أوغسطين ؛ ولكنها تدمر القيم العليا والعادية معا اذا ما استخلصنا منها - مع « أمورى دى شاتر » أو مع « اخوة الروح الحر » - أننا متى أشربنا محبة الله جاز لنا أن نرتكب كل ما يسميه الآخرون الخطايا أو المعاصى ، لأنها لم تعد خطايا . وفى مقابل هذا صحيح كذلك ( حق ) أيضا - وأنا هنا أستشهد بنص من جان جاك جورد - « أن الحياة الخلقية يمكن أن تعدنا للتضحية ، كما تتيح الثقافة العلمية والفلسفية الرفيعة لنا أن نعرف ونتعرف على العناصر الجديدة التى لا يمكن تخمينها ، فى حين يرفضها نصف المثقف علميا » .

وهذا هو التماثل الغريب بين الفن والقيمة الخلقية والبحث عن الحقيقة . ولنحاول أن نستخدمه كى نفهم وجود هذه القيم العليا الحافل بالمفارقة .

٥٧ - والحل من أوضح ما يكون فى مناهج البحث ، وقد عرفناه من قبل . فالاختراع لا يكتثر بالقواعد المنطقية . هذا صحيح ، بل يتم فى الغامض والمتناقض . والمخترع مخبول ، ولكنه مخبول يبحث عن الحكمة . وهو مختلف جدا عن يهرفون فى المستوى الأدنى . وحقيقة الاكتشاف يبررها الاتفاق الذى تحرزه شيئا فشيئا لدى المتخصصين . وفى وسط كل التخيلات المتباعدة عن بنية النظام الشمسى مثلا ، هناك تخيل ينتهى الى ارضاء جميع من يكيدون أنفسهم دراسة المسألة . والمخترع ثائر من حيث أنه خارج على رأى الشائع - كما يقول بلدوين - أى الرأى الذى يقبله جماعة كثيرة أو قليلة الاتساع . ولكنه يخرج عليه كى يعد لاجماع أوسع منه فى المستقبل ، ويتخلى عن معقولة ناقصة ليصل الى معقولة أشمل ، تتمثل أو تستوعب عددا أكبر من المعطيات ، يترك باقيا من المتباينات غير المفسرة أقل جسامة . ان نظرية الضوء أشد بساطة لدى نيوتن مما هى لدى هويجنز ولكنها لا تفسر تنوع الانكسارات . وهى عند هويجنز أشد بساطة مما هى لدى مكسويل ، ولكنها تترك علاقة الظاهرات الكهربائية والمضيئة غير مفسرة . وهى أشد بساطة لدى مكسويل مما هى لدى « لوى دى برولى » ولكنها لا توحد بين بنية الاشعاع وبنية حركة الالكترونات .

وكل ما يعده الفلاسفة والعلماء تقدما فى هذا الشأن يتفق اذن تماما مع نوع الحركة الموجهة الذى حاولنا توضيحه فى الفصول السابقة . فنحن اذن نعرف المجهول باكتشاف ما فيه من مشترك مع الأشياء التى نعرفها من قبل . واتفاق الأذهان أفضل من اختلافها ، وما يمكن استنباطه أرقى من المعطيات الغفل التى يتقبلها الناس على نحو ما يجدونها فى التجربة ، - بايجاز - أن المؤتلف أفضل من المختلف .

وفيما عدا مبدأى الهوية وعدم التناقض ، على نحو ما عرفناهما آنفا ( فى الفقرة ٤٥ ) - أى فكرة الحقيقة نفسها - نجد أن المبادئ العقلية تغيرت صيغها عدة مرات منذ عصر الفلاسفة الاغريق الأوائل . ولكننا لم نشهد قط تعديلا لهذه القواعد لم يزعم - كى يبرر حدوثه - اما أنه يوفر توافقا أكبر بين أحكام الناس ، أو أنه يتمثل أو يتيح استيعاب الأشياء فى التفكير على صورة أتم . وهذه كلها ليست قواعد منطقية ، بل شروط

تبرز القواعد عندما تجعلنا نتقدم فى هذا الاتجاه ، وتمنحنا الحق فى قلبها  
عندما تغدو عقبة فى سبيل حركة جديدة فى نفس الاتجاه •

وبهذه المخالفات الاصلاحية نجد أنفسنا على مسافة كبيرة الانفراج ،  
أما من التناقض الأثير لدى الشكاك ، أو من تلك الفلسفة المفتونة بالحركة  
التي ترى أن كل شيء على ما يرام ما دام يتغير ، ولا تحلم الا بالاسراع فى  
الحركة • ولكننا نرى أننا اذا حق لنا أن يقل احترامنا فى بعض الحالات  
المعينة للعقل المنشأ ، فليس ذلك الا لتحقيق مزيد من المطالبة الدقيقة للعقل  
المنشئ ، ولا نبتعد عن فقه القانون الا لنكون أشد ولاء واخلاصا لمبدئه  
وهذا هو الاستدلال بمنهج قانونى ، المعروف جيدا فى منطق الحقوق •

٥٨ - واحترام المعايير الفنية أو عدم المبالاه بها يقودان - من حيث  
وهذا هو الاستدلال بمنهج قانونى ، المعروف جيدا فى منطق الحقوق •

فوصايا الفن ليست أوامر قطعية ، ولذا تنوع من أسلوب النهضة  
الى الكلاسيكية ، ومن الكلاسيكية الى أعمال القرن الثامن عشر ، ومن أعمال  
القرن الثامن عشر الى الرومانسية ، ثم الى الفن المعاصر ، الذى لم يندرج  
بعد تحت اسم مذهب كاف لتمثيله : فالتكعبية ، والمستقبلية ، والسيرالية  
( وكل هذا من فتاج الأمس القريب ) محاولات لن نستطيع أن نعرف هل  
لها أى قيمة تاريخية الا بعد انقضاء نصف قرن عليها •

ثمة قواعد للفن ، ويجب أن تكون هناك قواعد • لماذا ؟ لأن الفنان  
بحاجة الى جمهور • وعندما يعلن هوراس أنه يحسبه أن يتذوقه بضعة  
أصدقاء ، مكتفيا بحفنة من القراء ، وعندما يعلن ستندال أنه يكتب لقوم  
سنة ١٨٨٠ ، فمعنى هذا أنهما يختاران جمهورا محدودا ، وليس معناه  
أنهما مستغنيان عن الجمهور أصلا • فالفن شكل من أشكال التعبير ، أى  
الاتصال • والمرء مضطر - اذا أراد أن يكون مفهوما - أن يتكلم لغة توافقية ،  
متناغمة ، مرنة ، ايقاعية ، كما يتكلم الناس اللغة الصحيحة ، وألا يدخل  
عليها من التغييرات الا ما هو على سبيل الاستثناء • ولكن هذا ليس غاية ،  
بل وسيلة ، وأمر شرطى اذا قصر المرء فيه عن عجز فهو خائب ، واذا تكلم  
بلغة صحيحة من غير أن يقول شيئا فهو أجوف • والموهوب ، ومن باب  
أولى العبقرى ، هو الذى يرى فى أى الأحوال يجعل معنى وجود القواعد  
تلك القواعد نفسها عقيمة فى التطبيق • فالقاعدة التى تحرم تعاقب حرفى  
علة فى الشعر الفرنسى - فى تسع حالات من عشر - قاعدة احتياط ممتاز  
ضد من لا يملكون أذنا شديدة الحساسية ، مهما كانت قدراتهم الشعرية •  
وأما من يعرفون بالغريزة هذا القبح ويتجنبونه ، فيعرفون كيف يفرقون

بين ما يجمل ومالا يجمل • ومن هؤلاء ألفريد دي ميسيه (٦) - هذا من الناحية الصوتية أو الحسية ، ولكن من اليسير نقل هذا الى مجال القيم الأكثر تعقيدا أو الأرقى •

ان السنى استطاعا شئ يتجاوز الشرعية ليدخل فى نطاق الحقوق، ولكن بطريقة أخرى (٧) • وليس من العسير أن نفهم كيف يرتفع - بنوع من الجدل - فوق الجميل • ولكن يجب أولا أن نلاحظ أننا بكلمة الجميل نعنى شيئين مختلفين تماما •

اننا نطلق اسم الجميل - من جهة - على ما يرضى مثالا معيناً عن الكمال التشكيلى ، أو شبه التشكيلى ( فى بعض الأشكال الموسيقية مثلا ) ويمثل نسباً متناغمة بالمعنى التكنى لهذا اللفظ (٨) ، ولم يفسده بالتعبير الحر عن ما هيته أى عيب عرضى ، ويحقق بنقاء كبير نمطا معيناً أو معياراً معيناً • وبهذا المعنى نتحدث عن حيوان جميل ، بل وعن انهيار جليدى جميل • ويسمى شارل لالو هذا اللون من الجمال - الذى حدد سماته - جمالا « لا استطاعيا » • ولعله لو قال « لافنيا » لكان أدق ، لأننا لا يمكن أن نثبت أن هذا المعنى غريب عن الاستطاعا ، من حيث هى علم ، ولكنه - بالقطع - فى حالات كثيرة (٩) ليس أثرا فنيا • بل ان هذا الجمال يمكن ألا يعد فنيا • ويقدم ر • تيفر - فى كتابه الحافل بالمعرفة والفكاهة المسمى « تأملات ومقترحات صغيرة لمصور فى جنيف » (١٠) - مثلاً توضيحياً لهذا، هو التفوق الفنى المعترف به لشجرة بلوط محطمة وملتوية ، وقصيرة مكتنزة ، رسمها « كارل ديچارودان » ، على شجرة بلوط أخرى جليلة ، رسمها مع ذلك رويسدايل بكل قدرات موهبته الفنية •

والفكرة الثانية التى يمثلها لفظ « الجمال » يمكن أن تكون منفصلة عن المعنى الأول ، ولكنها لا تستبعدا ، بدليل بلوط رويسدايل التى يعجب الهاوى فيها بتلك « القوة الغامضة فى التلوين ، والطريقة المتمكنة فى التعبير بدون تعمل عن كل ما فى هذه الشجرة من ظل وصرامة وسحر وعزلة ، وأسى ، وضوء حزين غير محدد ، فيه سحر قوى مستطاب » (١١) • فالجمال هنا أساسا هو قيمة العمل الفنى من حيث هو كذلك ، وليس فى التكنيك فحسب ، بل فى القصد منه ، وفى قوة تعبيره • وهذا النوع من الجمال هو موضوع الاعجاب الاستطاعى بمعنى الكلمة • وإذا قارناه بالمعنى الأول للجمال وجدناه فوق المعايير ، مثلما تعد صورة فيرلين بريشة كاربير فوق قانون الشكل البشرى • فهو يصعد الى معنى وجود ما يسبب رضانا أمام جمال أبسط ، يحل المشكلة برشاقة بتقليل معطياتها (١٢) •

ويكفى الآن أن نصعد درجة واحدة لنرى أن « السنى » لا يتعارض  
الامع المعايير المنشأة للمستوى الأقل ، ومع أنه لا يمكن حصره فى صيغة  
محددة مثل القطاع الذهبى أو التوافق الكامل ، إلا أنه يظل مع هذا فى  
نفس المسار .

وكل عمل فنى- كما رأينا (١٣)- جهد لتقليل التضاد بين الانسان  
والطبيعة ، ولتخطيه فى داخل خلق فنى ، أى فى كون صغير محدود ،  
يعبجه العمل الفنى ويصوغه بحيث يمنحه هذه الوحدة . وهذا المنطق  
الداخلى هو الذى نحسه ، ونريد أن نحققه فى تجربتنا ككل ، ولكنه غالبا  
ما يفلت منا . فالسنى استايقيا هو ما يجسم فى حدة وضع مشكلة  
الصراع بين الانسان والطبيعة ، مؤكدا فى الوقت نفسه بكل قوة أن هذه  
المشكلة يجب أن تحل . وهو يتركها معلقة ، ولكنه يجبرنا على أن نعيها،  
ونحس أن رسالتنا الفنية - بفض النظر عن غيرها - أن نجد لها حولا  
عينية .

وما يعبر عنه بالقيم الحارقة للعادية - هنا كما فى مجال المعرفة -  
ليس اذن مجرد وقفة تعقبها انطلاقة جديدة للنشاط الخالق ، بل هو  
ازدواج أساسى ، بل نكاد نقول انه تمزق داخلى ، وعلى الانسان أن يضعف  
ما استطاع هذه الآفة الجذرية .

٥٩ - وما تقدم يمكن أن يوضح بالمائلة - فيما يبدو لنا - نفس  
التضاد أو التقابل فى معايير وما فوق معايير الفعل .

فالوصايا أو التعاليم العادية التى يعم قبولها هى « العقل المنشأ »  
فى المجال العملى ، والمسلّمات أو الأوليات الوسطى المكتسبة فى لحظة معطاء .  
ومن الممكن صياغتها ، وأن نجعل منها برنامجا للتعليم مثلا . ولكن قواعد  
السلوك المعقول والعطوف والرقيق هذه ليست الا التعبير النسبى ، القابل  
للتكامل دائما ، عن ميول منشئة للخلقية .

وفى الحياة الجارية ينبغى بداهة ألا نؤول احداها من غير أن ندخل  
سائرهما جميعا فى حسابنا ، ولا سيما الروح العام الذى تعبر عنه . لأنها  
إذا كانت تمثل للشخص - بما هو فاعل - منفعة عملية كبيرة ، إلا انها  
قبل كل شيء - بالنسبة للفيلسوف - نسق منشأ ، عليه أن يجد مبادئه  
بالاستقراء .

ونحن نعرف من قبل أحد موجهات العقل المنشئ ولعله أهم موجهات

الأخلاق : وهو العمل ضد الأنانية الطبيعية التى تتجلى فى تضاد الكائنات الحية فيما بينها ، وفى صراع الحياة ، وفى التقدم المزعوم بطريق التفاضل والتكامل . والمجال البيولوجى بسيط : فهو عبارة عن الدينامية التى بواسطتها ينزغ كل كائن عضوى ، بنفسه أو بواسطة ذريته ، الى غزو كل ما يمكنه التغذى به أو السيطرة عليه . وقد أسمينا هذا الميل أو النزوع من قبل باسم « السورة الحيوية » . ولكن هذا اللفظ اشتهر منذ ذلك الوقت بمدلول مختلف تماما . وأيا كان الاسم الذى نطلقه على غريزة تنمية الذات هذه ، فى الأفراد فى الجماعات ، من شمولية فى الداخل ، وامبريالية فى الخارج ، ومركزية الذات . . . فان النظام الانسانى على نقيضه ، فيمكن أن نختار الدينامية الحيوية ضد الخلقية ، ولكننا لا نستطيع أن نجعل الخلقية تخرج من الدينامية . أن يكون المرء عادلا معناه أن يحد بنفسه نهمة الذى هو بطبيعته بلا حدود ، وأن يحكم فيما بين رغباته الخاصة ورغبات سواء وكأنه يحكم بين غريبتين عنه ، وأن « يحب المرء » - طبقا لتعريف لايبنتس الجميل - معناه أن يسعد بسعادة آخر قدر سعادته بسعادته الشخصية وزيادة .

إذا صح هذا لم يتعذر علينا أن نفهم التعاطف والحماسة اللذين تثيرهما التضحية والبطولة ، حتى ولو كانت غير مجدية ، والولاء حتى ولو أسبىء فيه ، ذلك أنهما يندفعان مغمضى العينين فى الاتجاه المضاد لاتجاه « مركزية الذات » ، ولأنهما يدلان على ازدياد مطلق للنزوع الى التغذى بكيان الآخرين ، وإلى المحاولة الدائبة لاضافة شىء جديد الى ممتلكات المرء وسلطاته الفردية . فهما تجل باهر لذلك الجهد للتخلي عن جذب كل شىء الى الذات : ذلك التجلى الذى ليست قواعد الأخلاق الصغيرة فى الحياة الجارية - مهما بلغ احترامها - الا بمثابة « الفكة الصغيرة » له !

وواضح أن الحال كذلك سواء فى القيم الحارقة للعادة فى مجال الخير ، وفى مجال الاختراع العلمى ، الذى يقفز بجسارة - بفضل إيمانه - صوب المعقولة التى يؤمن بها ، برغم كل المتباينات التى لا تفسير لها ، والتى تفرضها التجربة علينا . وكذلك الحال فى الخلق الاستطائقى الذى يتجاوز بطلاقة تعبيرات الفن المستعملة المستهلكة ، لا طلبا للذة صنع شىء آخر ، أو لاستعراض الرشاقة ، بل لتوصيل مشاعره ورغباته بطريقة أوكد الى النفوس الأخرى . وكذلك الحال أيضا فى « السننى » الذى يضع القيمة العليا للانسان - فى حالتها النقية - فى مواجهة الطبيعة ، والقيمة العليا للفكر - فى حالتها النقية - فى مواجهة القوى الغريزية ، حتى ولو بدا أنها تسحق الفكر . وهذا بلا شك هو السبب فى اطلاق لفظ « السننى »

على كاتدرائية أو على فعل ، وعلى التصور النيوتنى لوحدة القوى الكونية.  
أو على الزهد الساذج لرجل مثل القديس فرانسوا الأسيسى وإخائه لجميع  
الموجودات • فالقيم فوق العادية ليست إلا ردود أفعال شديدة واستثنائية  
فى مواجهة الحقائق الواقعية المعادية ، اللانسانية ، التى تعلمنا المعايير  
العادية للعدالة والفن والعلم أن نلأف عن أنفسنا ضدها بصبر ، وبمنهجية ،  
فى تفصيلات الحياة اليومية •



## الفصل التاسع

### مماثلات ومقاربات

( التوازي الواقعي بين العلوم المعيارية : البنية والمواد -  
المنطق التلقائي واللفظ : الاستطابقا التلقائية والأخلاق  
التلقائية - تشابه مشكلاتهما : المذهب البيولوجي والمذهب  
الاجتماعي - المعايير والمطلق - تطبيقات وخاتمة ) .

٦٠ - التقينا خلال دراسات سابقة بعديد من الصلات بين مشكلات  
الاستطابق والمنطق والأخلاق باعتبارها نظرة نقدية الى القيم المقبولة من  
حيث هي والى توافقها بواسطة منهج الاستقراء الانتقائي ( الفقرة ٤١ ) .  
وهذه الصلات خاصة مشتركة في بنية هذه العلوم . وسنحاول الآن إعادة  
اقامة هذه الحالات الملخصة في اطار توازيها الصوري ، وبذلك تتأدى الى  
اضافة بعض المكملات .

ولننظر فيها أولا من جهة تكوينها كما هي في الواقع ، كل علم منها  
يفترض معنى أساسيا ذا قطبين ، يتمثل في زوج . أو عدة أزواج من الألفاظ  
يدل أحدهما على القيمة الصاعدة أو الموجبة ان شئت ، ويدل الآخر على  
القيمة النازلة أو السالبة : معان مجردة أو مفهومات حسنة الصياغة أو  
سببقتها ، وقضايا صحيحة أو خاطئة ، غامضة أو متواطئة ، واستدلالات  
صحيحة أو فاسدة ، ومناهج جديدة أو رديئة . . . أفعال عادلة أو جائرة ،  
إنانية أو كريمة ، بهيمية أو إنسانية . . . روائع أو تفاهات ، أمثالات جميلة  
أو قبيحة ( وهذان اللفظان يخضعان للتحفظات التي أدلينا بها آنفا (١) .

ولكن من الواضح أن هذا الزوج من الألفاظ موجود ومواز تماما للألفاظ السابقة ، بصورته ، وبالدور المناقض الذى يقوم به فى كل استدلالنا فى هذه الأمور ) •

ولكن حكم التقييم ينصب أيضا على قيمة الفاعلين لا على قيمة هذا الناتج لنشاطهم أو ذاك فحسب • فهناك نفوس عادلة أو مبطلّة ( من حيث الحدس كما هى من حيث الاستدلال ، لأنه مما يناقض التجربة أن تمنح التجربة امتياز الحكم • فكم من أناس يعتمدون واثقين على حذاقتهم ويتردون من تخبط الى تخبط ! ) وهناك كذلك طباع راقية وأخرى منحطة ، وذوو ضمائر ومن هم بلا تورع ، وأشرار ومخلصون ، ومعقولون وغير معقولين ، واسعوا الأفق وضيقوه ، وأرواح فنية ونفوس ليس للفن عندها وزن • فالكائنات الحية ذوات الشكل البشرى - كما يقول أوجست كونت مقتبسا كلمة قاسية لدانتى - ليست بأسرها أعضاء فى الانسانية •

ويتأكد هذا التوازي بالتقابل ( أو التضاد ) الذى يتجلى أحيانا بين الانسان والعمل • ويتحدثون - لا بغير سبب - عن أخطاء ذكية ، ولدى ديكرت الكثير منها • وعن جرائم أو مخالفات أو اساءات مشرفة ، كإقدام القديس فنسان دى بول على الغش فى سبيل الفقراء ، وإقدام سلفستر بونار على خطف قاصر • ورب رواية أو منظر فاشل يدفعنا الى أن نقول : « هذا هراء • ولكنه من عمل فنان ! » •

٦١ - ومن حيث المنهج ، تقتضى العلوم الثلاثة فى المقام الأول ملاحظة موضوعات الدراسة المادية • وانه لوهم أن نعتقد أننا نستطيع الانفلاق فى التفكير ، ولو لدراسة التفكير • وكذلك فى علم النفس لا يستطيع المرء - حتى وان لم يكن سلوكيا - أن يستغنى عن تخصيص حيز كبير لدراسة أنواع السلوك • وكذلك لا يمكن أن يفدو المرء منطقيا ، أو عالم أخلاق ، أو عالم استاطيقا ، من غير أن يكون له ارتكاز على الحقائق الواقعية الموجودة بالفعل •

فكل علم معيارى لا بد له أولا من وثائق تاريخية (٢) • وليس مجديا أن نعدد أشكالها ، ولكن العلم المعيارى يتطلب أن نرتاد أو نستكشف مواد معينة يتجلى فيها الميل أو النزوع الأساسى الذى يحاول هذا العلم استخلاص اتجاهه منها •

ان ارادة المنطق والتفسير التلقائية تنبدى فى النزعات الكونية

والنزعات الالهية البدائية . واستخلاص القيم الفكرية التى تتضمنها هذه النزعات لا يكفى بداهة لمعرفة ما هى العلية ، ولكنها عنصر من مجموعة وقائع مختارة قد تسهم فى اكتشاف ما هى العلية ، وعنصر آخر عبارة عن دراسة موضوعية للاقوال والمرافعات والمناقشات . فكل هذه الاشياء بالنسبة للحق أو الصواب بمثابة أعمال الفن بالقياس الى ما هو الجميل ، وتقدم مع نفس نجاحاتها نفس جوانب الضعف . ويمكن أن يقرب من هذه أيضا تلك الأعمال الأدبية التى لا ترمى الى الامتاع فحسب ، بل الى التعريف والاثبات . ودراسة العلوم من حيث هى نظم للحقائق المنشأة ليست منها واثقيا أقل من هذا قيمة ، بل بالعكس صارت هذه الدراسة ذات نفوذ راجح - وبحق - فى المنطق المعاصر (٣) . ولا ندرى كيف يكون حال مشتغل بعلم المنطق اذا كان سيبىء الاطلاع على الرياضيات أو الفيزياء . .

ان ارادة السلوك المرتبة طبقا لغايات ، لها بالمثل تبلراتها العينية . التى تبدأ تلقائية ، ثم يزداد حظها من الروية شيئا فشيئا ، فتصبح شعائر وأعرافا لها سمة الزامية ، وتشريعات ، وفقها ، بل ولوائح مفروضة لاغراض النظام العام والصحة العامة ، فهى التماسك فيما بين الأحكام الخلقية ، وبدونها تغدو هذه الأحكام غير ذات فاعلية ، أو يبطل استعمالها ، فى حين تفرض بواسطة الرأى العام أحيانا قوانين جديدة . وينبغى أن نضم الى ما تقدم كل الوعظ الأخلاقى المروى المقصود ، وكل ما فى التعليم والتربية ، مما ليس اعدادا تكنيا لهذا اللون أو ذاك من النشاط المعين . ويمكن أيضا أن نعد من الوثائق المادية من هذا النوع تلك النظم الخلقية المصاغة فى مؤلفات عامة ، اذا كانت قد حظيت بقبول واسع المدى : ولكنها كثيرا ما تلتزم بالوثائق التشريعية التزاما متمتا ، كما لاحظ ذلك أرسطو فى نهاية « الأخلاق الى نيقوماخوس » . ويمكن أن يقال مثل هذا عن «ذهب الحقوق» عند كانط ، أو عن العلاقة بين هذه وتلك فى راديكالية «بنتام» و«ميل» الفلسفية .

ويقابل هذا فى مجال الاستطيقا الأعمال الفنية من كل صنف . فعالم الموسيقى ينبغى أن يراجع التوزيعات كما يراجع عالم مناهج البحث مؤلفات العلم التجريبي . وأحكام النقاد مما يجب أيضا أن يعرف وينمى . وقد تضاف الى هذه الموضوعات الطبيعية من حيث هى قادرة على إثارة الإعجاب الشبيهة بالإعجاب بالفن : كمنظر غروب جميل ، أو واد بديع ، أو خليج رائع كخليج نابولى . إلا أن المناظرات ذات القيمة الاستطيقية - هى أيضا ، ومن حيث هى كذلك - أنتاج أنسانى . وعندما اجتاز قيصر

جبال الألب أرخى أستار محفته واستغرق في القراءة حتى لا يرى تلك  
القطاعات المروعة . وكتب راسين إلى صديقه ، عن الميدي ، قائلا انه  
سيبحث في تلك المناظر المحشة عن «طار يتفق وأحزان روحه» .

« ولما لم يكن في استطاعتي أن أكون معك فالمواضع الأشد إيحاشا  
ستكون أحبها إلى نفسي » .

وقد اقتضى الامر أجيالا من الرسامين والكتاب كي يعلمونا كيف  
نرى الجمال في الموضوعات الطبيعية . ولكنها متى تلونت بهذه الكيفية  
الثالثة ، غدت وناقض .

وهكذا يوجد اكتشاف للوقائع في العلوم المعيارية لا يقل في وفرته  
عن اكتشاف الوقائع والوثائق في العلوم التاريخية . وإذا اعترض معترض  
بأن كشف الوقائع في العلوم المعيارية يفترض انتقاء أو تخير ، فهذا  
لا يجعل الكشف في العلوم المعيارية عن الوقائع مضادا للكشف عن الوقائع  
في العلوم التاريخية ، لأن الكشف عن الوقائع في العلوم التاريخية لا بد  
فيه أيضا من التخير ، لننتقى من بين ركام الوقائع التي لا معنى لها تلك  
الوقائع التي لها قيمة ودلالة لدى المؤرخ . فيقول « فندلنابند » (٤) ان  
الاطيqa هي نظرية المعرفة بالنسبة للتاريخ . وأصح من هذا أن الاطيqa  
تنضاف إلى المنطق وتتكمّل بالاستطابق .

٦٢ - لننظر الآن في موضوعات الدراسة السيكلوجية ، وسنجد  
نفس العلاقة التي تصل أحيانا إلى حد الاشتراك أو الشبوع . ففي مقابل  
البلاهة العقلية نجد الضمير الخلقى أو الذوق . وردود الفعل هذه ، في  
الحالات الثلاث ، تنصب قبل كل شيء على ما هو عيني . على المباشر أو على  
أحكام ذات عمومية ضعيفة ، على مبادئ وسطى لم تزل قريبة من الأمثلة  
أو الاحداث الفردية أو الجزئية (٥) . ففي مواجهة مفالطة قنجة - لنقل  
مثلا انها حالة عكس واضح الخطأ - وفي مواجهة فعل عنيف أو قسوة ،  
وفي مواجهة تنافر صارخ للألوان أو النسب ، ينبثق حكم القيمة بمزيد  
من القوة ومزيد من العمومية . والاحساس الاستطائقي كثيرا ما يكون  
ذا سمة أقل كلية ، ولكنه ليس أقل تلقائية من الاحساس بالخلف أو  
الشناعة أو المقت .

وقد تكون هذه المشاعر غير كافية أو مضللة ، فديكرت كان يرى  
قوانينه عن الصدمة بدهية . وكثيرا ما حلل الناس الظروف التي تضلل  
أو تطمس الضمير الخلقى - ونعرف تمام المعرفة أن الذوق متغير ، وإن

الذوق الرديء موجود . وأعداء العقل كانوا دائما ، وبافاضة ، يلحون على الانحرافات المتوازية . ولكن نفس واقعة التعرف على الانحرافات تترد ضد الشكوكيين : لأنها لا تحول دون موضوعية الأحكام الصحيحة بأكثر مما تعوق أخطاء العمليات الحسابية موضوعية علم الحساب ، أو بأكثر مما يدين عى الألوان التمييز السوى ، ولو كان كيفيا ، بين الأحمر والأخضر .

والاستنكار خلقى على الخصوص ، ولكنه قد يوجد فى المجال المنطقي وأمام بعض التشويشات أو سوء الصياغة الفنية . وهو رد فعل خاص ، يختلف تمام الاختلاف عن الغضب بمعنى الكلمة ، خاص بالمجال المعيارى ، وينصب مباشرة على موضوع معين ، ويرتبط عن كتب بشعور آخر ثلاثي الموضوع أيضا : هو الخطأ أو التمييز المسبق ، والحاجة الى إصلاح الرأى ، والنضال ضد المواقعات الفكرية أو الخلقية من حيث هى أعداء للحقيقة ، ويوجد فى بغض الشر ، وبغض الجور الاجتماعى ، وبغض ما يسيء الى الجمال . وقد يتخذ أشكالا متباينة جدا ، ويمكن أن يتجلى فى درجات شديدة التفاوت ، ابتداء من الشعور بعدم التسامح أمام لوحة إعلانية تفسد منظرا ، الى استنكار قذف الاكروبول أو كاتدرائية ريمس بالقنابل .

ومن جهة أخرى تولد هذه الأنماط الاساسية الثلاثة من المعايير احساسا بالمطلق . فديانة الشخص البشرى - التى لا تختلط بديانة البشرية - وديانة العلم ، وديانة الجمال ، تعبيرات عن هذا الاحساس بالمطلق (٦) وقد يكون احساس بالمطلق (٧) فى قرارته معياريا - كما كان يعتقد نيتشه . وسنجد فيما بعد فى هذا الكتاب هذه العلاقة عندما ننظر فى مشكلات المجال المعيارى .

والحاجة الى التبشير تتجلى كذلك بالنسبة للحقيقة ، والتقدم الخلقى ، والجمال : بدليل المبسطات العلمية ، ابتداء من أكثرها سذاجة الى أرقاها مستوى ، والنهوض بالدعوة الى الرسائل الخلقية ، والدعاية الفنية . وهذه كلها قابلة أن تنشعب الى تخصصات متعددة ومتباينة ، وقد تحتاج دراستها الى كتاب خاص . ونتائجها لا تقتصر الى الفاعلية ولا الى الفائدة .

٦٣ - وأنواع الشذوذ السيكولوجية لا تنقصها هذه المشابهة . فلئن كان الاحساس بالصواب والخطأ منحرفا أو فاسدا لدى المصابين بداء التخيل الأسطورى ، والمخبولين ، والمعتوهين . فكذلك هناك عى خلقى ( وهذا التعبير لريبو ) أو جنون خلقى ( وهو تعبير برتشارد ) ، وهناك أيضا عدم حساسية شخصى بالجمال ، وهو بالتأكيد أكثر انتشارا ، ولكنه غير ملحوظ دوما ، لأنه لا يمنع أصحابه من الكلام عن الجمال ، كما يتحدث

الأعمى الذكى عن الألوان طبقا لما سمع الناس يتحدثون به عنها . فسواء  
تعلق الأمر بالحقيقة أو الأخلاق أو الفن ، ليس من النادر أن نجد انحرافات  
جزئية محدودة ببعض وظائف الفكر . فبعض العقول الممتازة فى  
الرياضيات قد تكون فى ضلال فى الحياة العلمية ، بل وفى علوم الطبيعة .  
والنفوس البريئة قد لا يكون لها احساس بفكرة العدالة . ولم من  
موسيقى لا وجود لديه للتوافق الشعرى !

ولا يقتصر الأمر على حالات نقص ، بل توجد أيضا حالات عداء ،  
واحدى مواضع بوسييه عنوانها « بغض الناس للحقيقة » ولا يتعلق الأمر  
هنا بالحقيقة العقائدية فحسب . ومن أهم أسباب نجاح البرجماتية - فى  
صورها المتطرفة - الاحساس بالتححرر التام الذى أتاحه لكثيرين من الناس  
اختفاء الحقيقة الموضوعية غير الشخصية . . . أى - بإيجاز - اختفاء الحقيقة  
بمعنى الكلمة ، تلك الحقيقة التى « تبين حدودها » للحالمين إيقاظا ، والحالمين  
نياما ، ولذوى الاعتقاد التحكمى ، ولذوى النية السيئة . ونفس رد الفعل  
موجود فى بغض الأخلاق « بل وبغض كل انضباط اجتماعى ( وفى التذوق  
بغير مبرر - للاساءة أو الاجرام بدون مصلحة مادية أو انفعالية ) ( ٨ ) .  
وهناك أعداء للعلم ، ومصابون بداء التخيل الأسطورى لا يستفيدون شيئا  
من كراهيتهم للعقل ، أو من أكاذيبهم ، اللهم الا وضع أنفسهم فوق مايجده  
الآخرون عموما جديرا بالاحترام . - وقد يشك بعض الناس فى  
وجود شيء كهذا بالنسبة للجميل ( بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ) ، ولكن  
الأمر ليس كما يظنون ، فبغض الفن الرفيع شعور واقعى لدى بعض  
الأفراد ، بل ولدى الحكومات الشمولية والوطنية المتعصبة . ولا محل هنا  
للاسهاب فى تقديم امثلة وبراهين على ذلك ، واسمحوا لى أن اهيلكم الى  
كتاب آخر حاولت فيه أن أحلل بشيء من التفصيل هذا الشذوذ  
المنفر ( ٩ ) .

والهواية أخيرا استعداد فكرى يخترق من أقصاه الى أقصاه ميدان  
القيم العقلية ، والقيم الخلقية ، والقيم الاستطيقية . ويدلنا على هذا شيوع  
استخدام هذه الكلمة فى المجالات الثلاثة . ويكفى ذكر ذلك ، فما يبدو  
لى ، كى ندرك عمومية الظاهرة .

٦٤ - وسمة أخرى مشتركة هى وجود منطق وأخلاق واستطيقا  
بالحس المشترك ( أو البداهة العامة ) ، مقبولة فى كل قطر وكل عصر ،  
قبل المنطق والأخلاق والاستطيقا بالمعنى الفلسفى - وهى ، بالنسبة للمنطق  
مثلا ، قواعد العمليات الحسابية والمحاسبة التى قال عنها لايبنتس أنها

نوع من المنطق الصوري . ويجب أن نضيف إليها مبادئ الاستدلال أو صور البرهان العلمي التي دخلت في المجال العام ، وخصوصا مجموع المعايير المتجسدة في طريقة الكلام نفسها . لأننا إذا أحببنا أن نميز المنطق من النحو اختطانا كثيرا ان الخنا - كما يحدث للأسف عادة منذ بضع سنين - على أمثلة الشقاق أو النزاع بينهما دون سواها . وهذه الاحادية في الالتزام مصدرها رد فعل ضد مدرسة النحويين الذين كانوا قد أسرفوا في الاتجاه المضاد ، منذ « البور دويال » حتى منتصف القرن التاسع عشر . وكتاب الميسو سيريس « التوازي المنطقي النحوي » تعويض أكثر من كاف لهذا المعنى . ولكن سوء الاستعمال لا يبطل حسن الاستعمال : فالكلمات تعبير عن فئات تكونت تلقائيا ، والقضية العملية ترمى الى ادراج هذه الفئات بعضها داخل بعض ، وفي الوقت نفسه ترمى الى تعيينها بما يحدها . وهذه القاعدة ليست مطلقة ، ولكنها عملية عامة جدا مثل التخصيص التلقائي لكلمات لتجنب الاشتراك في المعنى ، عندما تقدم المادة اللغوية للتفكير ألفاظا تكاد تكون مترادفة . وإذا لجأنا أحيانا الى تعديل بعض هذه الفئات التي تكونت بهذا الشكل ، تظل الاغلبية العظمى منها ذات أداء منطقي حسن . والكلمات لا تصحح الا بفضل كلمات أخرى . والرمزية اللوغارتمية المسرفة لا يمكن أن تقوم الا بعد أن تمر بالرمزية الغليظة المعهودة في اللغة المعتادة . إن البنية النحوية للجمل وللقواعد التي تديرها انما هي مرحلة من مراحل تحليل القضايا والاستدلالات (١٠) . والاستخدام اللاتيني للجملة المصدرية - أو ما يقابل ذلك في اللغة الفرنسية - يدل على حساسية غريزية الى الفرق بين اقتراح بقاعدة أو قانون وبين جملة خبرية مثبتة . والاحوال ، والأزمة ، والصفات ، ضرب من تحليل العلاقات والمماثلة التي نعرف دورها الهام في اللغات ، لها نفس علاقة حد بحد ، وهي الجوهريّة جدا في الصورية المتقدمة . والقاعدة النحوية القائلة أن نفى النفي اثبات ، ليست سوى مبدأ - (أ) = (أ) . والتعديلات والتأليفات المعتادة بين القضايا تمدنا بأول مثال للاستدلال . والناس يتكلمون تلقائيا ولكن بطريقة تلامس العقل أحيانا برغم مقاومة العواطف . فاذا كان هناك شكل من السفسطة قوامه أن تكون الصيغ حسنة الرنين (١١) ، فذلك لأن هذه المطابقة للايقاع في معظم الاحوال تطابق أيضا حسن ترتيب التفكير .

وقد نلاحظ خروج اللغة على المنطق ، فنجد في ذلك تسلية أو تحس منه ضيقا ، ولكن هذا هو الموطن الذي نطبق فيه بمعناه الصحيح ذلك القول المأثور الذي كثيرا ما أسيء فهمه ، وهو أن الاستثناء يؤكد القاعدة .

وما كنا لنلاحظ هذا الخروج لو لم تكن هذه السجة العقلية قاعدة الحق ،  
أو على الأقل المثل الأعلى للغة • وأولئك الذين أسهموا كثيرا فى إبرازة -  
مثل باي - كثيرا ما يبينون لنا بعد ذلك كيف أن هذه الحوادث ، أو  
العوارض اللغوية ، والمشاعر ، والخلط ، قد أثارت الاضطراب فى  
الاتجاهات العقلية للعبارة • ويناسب هذا المقام أن نكرر بصدد لا منطقية  
لغة التعبير ما قاله اللغوى « هيجو شوشارد » من أن ما كان ينحو اليه  
الكلام دمرته اللغات •

وقد ألحنا على هذا القانون الأمر العام ، وهو لغة الكلام ، لأن  
جانبه المنطقى كثيرا ما يحدد فى عصرنا هذا ، ولكنه ليس الصورة الوحيدة  
للمنطق التلقائى الذى يكون مادة منطق مروبى ( أو متعكس ) : بل نجد  
صورا أخرى للأجزاء ذات القيمة البرهانية المعترف بها ، مثل الصور  
المكونة للدليل القضائى (١٢) • فقد اختلطت بها أيضا قواعد سخيفة مثل  
التحكيم الإلهى ، ولكن هذا لا يمنع العقل المنشئ أن يعمل بصورة غامضة  
فى هذه الحالة كما فى الحالات الأخرى • وأن يقدم للتفكير المروبى  
( المتعكس ) ، عندما يستيقظ ، القواعد الأساسية التى لا يمكنه أن  
يستغنى عنها •

وفى الفن نجد أن القواعد والتقاليد العروضية والموسيقية والأدبية  
والتشكيلية والمعمارية ، بل ونجد قدرا معينا من منهجة هذه القواعد ،  
أقدم من أى دراسة للقيم • ولكن فى الأخلاق على وجه الخصوص نجد هذه  
السمة ظاهرة • وقد ألج علماء الاجتماع على هذه النقطة بحيث بدت  
وكانها حقيقة مبتذلة • وكان التفسير الذى قدموه لها محل خلاف ، ولكنه  
مستقل عن الواقعة نفسها ، وهى التى تعيننا دون سواها فى هذه اللحظة •

فى كل مجتمع توجد أخلاق ، كما توجد لغة ، ولكن بنظرة دونية  
أخطر بالنسبة لمن ينحرفون عنها • ويمكن استخلاصها من المراجعة  
المنهجية لألفاظ المديح والذم وأحكام التقدير التى تنطوى عليها معتقدات  
وآداب كل شعب ، وفق المنهج المثمر الذى استخدمه « البير باييه » ، فى  
كتبه التى ذكرناها من قبل ( الفقرة ٢٣ ) • ولكن يجب أن نلاحظ - كما  
لاحظ هو نفسه - أننا نعمل عندئذ فى علم للأعراف ، لا فى « أطيقا » ،  
لأننا نستنتج من جميع الوثائق القيمة للبيئة ، لا من الأحكام المعترف  
بها والمشاركة بين الشخص والأشخاص الذين يخاطبهم طلبا لعينات جيدة  
على نحو ما تكون التجارب الفيزيائية الجيدة معترفا بصلاحياتها •  
والعلاقة هنا هى بعينها التى توجد بين ابستمولوجيا ما يرسل الصارمة



في وصفيتها - في برنامجه على الأقل - وبين المنطق الذي يريد أن يجد فيها سنداً لنفسه .

هذه الأخلاق السابقة في الوجود لا تختلط بالقوانين أو افقه ، لأنها يمكن أن توجد في حالة تنافر وفتى خطير . وفيما بينها يوجد على الدوام شىء يسير من عدم التوازن . فقد لاحظ منظرو القانون أن كل تشريع غارق في بيئة من العرف والعادات والأحكام الخلقية التي يفذه . وقد لجأوا إليها عمداً ، وبصيب متزايد ، بحيث نبتعد عن الحالة الغفل التي كان فيها القانون تعبيرا عن ارادة الغالب (١٣) . أن نظام القواعد الموجودة قبل القانون ، كان متصورا في شكل القانون الطبيعي ، الناتج مباشرة من العقل ، فهو قانون عام وغير مكتوب لجميع الشعوب ( قانون البشر ) ، ثم انتقل هذا النظام من الحالة الساكنة المطلقة الى حالة من النسبية والحركية . ولكن مجموع أحكام القيمة التلقائية التي تجعل هذا التصرف القضائي أو ذاك حيا قائما أو منسوخا يحتفظ على كل حال بنفس العلاقة التي بينه وبين ما كان يسمى فيما مضى ، وما يتحدثون عنه في عصرنا ، من ولادة جديدة « للقانون الطبيعي » .

٦٥ - ونلاحظ - كي نختم هذا القسم الأول من برهاننا - أن التقسيمات المعتادة للعلوم المعيارية الأساسية الثلاثة تتمثل في هذا التماثل بعينه . فبالنسبة لثلاثتها ثمة مجموعة أولى من المسائل تخص دراسة المعايير التي تبرز فيها ، من غير دخول في تفصيل الصور المخصصة التي تتخذها تبعاً للفئات المختلفة من التحقيقات التي تفاضل بينها . وهذه المجموعة الأولى هي المنطق العام ، والاطيqa العامة ، والاستطاطيqa العامة . وهناك مجموعة ثانيه تشرع في التخصيص ، وهي منطق العلوم أو مناهج البحث العلمي ، الذي ينظر فيما هو خاص بالبحث والاثبات ويأخذ في الاعتبار طبيعة الأشياء التي ينشد معرفتها ، وكذلك الأخلاق الشخصية والعائلية والمهنية والمدينة الخ . . وفي الاستطاطيqa نجد دراسة الصور المختلفة للفن . وكل تقسيم من هذه التقسيمات يمكن أن يفضى الى رسائل تخصصية معيارية تكون وحدها مؤلفات تامة (١٤) . بل ويمكن ألا تصعد الى المبادئ العامة والفلسفية التي يرتبط بها موضوعها . إذ يجب ألا ننسى أن الاستمولوجيا الحديثة لا تجمع بين المبادئ والأسس في مستوى واحد أو مرحلة واحدة من بنيتها ، على غرار العلم الديكارتي ، أو على الأقل كما رضع ديكوت نظريته . والحق أو انصواب ليس محك ذاته الا في الأحكام التي تنصب على الوقائع الفردية ، أو على تجريدات ذات ما صدق

شديد التواضع ، وذلك فى العلوم الانسانية وفى الفيزياء التجريبية  
سواء بسواء ( الفقرة ٤٠ ) .

ونجد أيضا فى كل مجال من هذه المجالات الثلاثة مجموعة من  
المسائل من السهل وصفها بكلمة واحدة فى مجال الأخلاق ، وهى كلمة  
« الفتوى » . ولكن « بولهان » فى « منطق التناقض » لم يتردد فى الكلام  
عن « افتاء منطقي » ، ونرى فيه بسهولة قرابة أو شبهة بالنقد العلمى  
ونظرية الاغاليط ، وهل لا توجد فى الفن أخطاء فى الذوق شبيهة بالمغالطة  
المنطقية أو الخلقية ؟ وهناك على الأخص ازدهار ملحوظ للقيم الباطلة ،  
وتزييفات متنوعة ، ابتداء من السلع التى يقول صانعها فى تبريرها بغير  
تخرج : « هذا ما يحبه الجهوز » ، إلى المنتجات التى يخدع نفسه فيها  
بحسن نية تام . فهنا نجد - بكل الدرجات الوسطى - ذلك التمييز  
الكلاسيكى بين المغالطة والاستدلال الخاطى .

٦٦ - كل هذا متعلق بالبنية المشتركة للعلوم المعيارية ولمضمونها ،  
على ما عليه هذه البنية فى الواقع ، مع النقص التى يمكن انتقادها فيها .  
ولكن عين هذا التوازي قائم فى المسائل التى تثيرها هذه العلوم ، والتى  
لم تزل محل مناقشة .

وأهم مسألة اساسية هى مسألة طبيعة هذه العلوم ، وحققها فى  
الوجود (١٥) . وقد حاولنا الاجابة عن هذا السؤال فى كثير من فقرات  
هذا الكتاب ، وحاولنا أن نتجاوز النقص الثلاثة الكلاسيكية : علم  
قوانين التفكير ، أو فن احسان الاستدلال ؟ وعلم الأعراف أو فن احسان  
الفعل ؟ وعلم الفن أو تنمية واصلاح الذوق ؟ .

وهى تصطلم بنفس الاعتراض الشكوكى ، اعتراض الكثرة والذاتية  
فهل ثمة حقيقة واحدة فقط ، واجابة وحيدة عن سؤال جيد الوضع ؟ -  
أئمة ارادة صالحة وارادة سيئة أو فاسدة ؟ وكل منهما تستطيع أن تنشعب  
أو تتباعد فى تطبيقاتها وفقا لاختلافات الوقائع أو الأفكار ، ولكن كل  
واحدة منهما تظل دائما هى هى بطبيعتها مهما تنوعت مظاهرها ؟ - أئمة  
معيار استطائقى يمكن أن ترتد اليه كل المعايير الأخرى ، أم هناك صور  
لا يمكن اختزالها للمثل الأعلى الفنى ، يقف عندها السلم العقل بسرعة ،  
دون أن يسمح بأى كلية ، ولا بأى عمومية واسعة المدى ؟ .

وينبثق أثناء الأبحاث فى العلاقات بين المعايير الخاصة بفرع واحد  
بذاته سؤال يعينها جميعا ، وهو السؤال عن الخفاء والسرية . فهل

الحقيقة العليا لا يصل اليها الا الصفة ؟ وهذا السؤال نفسه ينقسم الى سؤالين : هل يتعلق الأمر بضرورة ، بمعنى أن كل تبسيط للعلم والفلسفة يشوههما تشويها لا مناص منه ؟ وهل يتعلق الأمر بالزام معيارى شبيه بالالزام الذى يوصى بعدم وضع متفجرات بين أيدي الأطفال ؟ ونحن نعلم ما هى التأملات والأحلام التى راودت رينان فى هذا الصدد . - ولكن هذه المشكلة موجودة ايضا فى الاطيقا ، بدليل من دافعوا عن « اخلاق السادة » المناقضة لأخلاق العامة . وقد جعل نيتشه ذلك التعبير مشهورا . ولكنه لم يكن أول ولا آخر من عضد هذا المذهب القابل لكثير من التنويعات وتعرف الاستاطيقا هذه المشكلة ايضا ، لأن بعض المنظرين يضعون عند أعلى سلم القيم فن المتمرسين أو العارفين بالأسرار ، أو يدينون بدرجات متفاوتة من التحديد ، اما فكرة فن كلى الصيغة أو فن ديموقراطى .

٦٧ - وفى علاقة المعايير بعلم الأحياء ، تتجلى سمة هذه الطبيعة المشتركة بعينها ، فليس هناك من شك اننا نلتقى منذ القرن الثامن عشر - لدى هولباخ مثلا - بفكرة أن الأخلاق انما هى التعبير عن الحاجات الحيوية . وما دام لابد من غاية للفعل الارادى ، فلتقدمها لنا ارادة الطبيعة دفعة واحدة وانتهى الأمر ، على نحو ما تتبدى هذه الارادة فى التغذية وفى التناسل ، وفى الغرائز التى ترتبط بهما ، والتعبير الواعى والمسبب تماما لهذا المذهب هو أساس الاخلاق التطورية . ويقول سبنسر : « الأخلاق حالة خاصة من السلوك الكلى ( الكونى ) ، فغاية السلوك الكلى الحصول على الحياة العليا ، ومضاعفة طولها بعرضها ، ومدتها بشدتها (١٦) . وقد تنوعت هذه الدعوى بما لا يحصى من التنوعات منذ « نظام الطبيعة » الى أيامنا هذه . وهذا التصور يرتبط من جهة بالروح الواحدى ، وبالأمل فى رد البيولوجيا نفسها الى الكيمياء النفسية . ومن جهة أخرى يرتبط هذا التصور بروح مذهب اللذة الحسية ( الذى يمكن عند التدقيق فصله عنه ، فشوبنهاور يرى - على العكس - فى نمائيه الحياة المصدر الكبير للآلم ، ولكن انوافع أن مذهب تأثير كائن حي فى كائن آخر يقترون على الدوام تقريبا بقدر من القيمة عن طريق لذة الفاعل أو ارتياحه ) .

وقد قبل سبنسر أيضا المذهب البيولوجى المنطقي ، لأن ذلك كله مترابط ، ولكننا نجد صورته الأكثر تميزا لدى « ارنست ماخ » (١٧) فى كتاب له حافل مع هذا بالملاحظات المتينة عن العلم ، وبتعليقات كبيرة الفائدة . « المعرفة الحقيقية أو الصائبة هى دائما عملية نفسية تقودنا الى

عملية نافعة بيولوجيا ، اما مباشرة أو بطريق غير مباشر فحسب . فكل ظاهرات الحياة عند الفرد ردود أفعال تجري لحفظ وجوده ، وظاهرات الحياة العقلية ليست الا قسما منها (١٨) . » ونجد هذا الرأي بعينه فى اشكال معينة من البرجماتية (١٩) ، ولا سيما فى كلام « وليم جيمس » عن « الشئ وعلاقته » فى « كون كثرى » .

والاستاطيقا البيولوجية ليس نجاحها اقل من هذا . فالفن والحياة والفن للحياة شعاران لم تبل جدتهما بعد . وهنا أيضا قدم مذهب التطور السببى صيغة مذهبية ، رسبت فى لا شعور العقلية المعاصرة ، وبذلك صار فعلها فيها أقوى وأشد . ويوجد هذا المذهب مع ذلك فى كتابى « جروس » وهما : « ألعاب الحيوانات » و « ألعاب البشر » ، لأن فكرة أن الفن لعب - وبالتالي نشاط فى صالح العضو وصالح الوظيفة - كانت الوسيلة دائما للانتقال مما هو بيولوجى الى النشاط الخالق للنزبه (٢٠) . ولا يتعلق الأمر طبعاً بمناقشة هذا التصور الذى يجتذب شعبية كبيرة للعبادة المريحة للحياة ، شعبية للتسهيلات والتشجيعات التى يقدمها للفرد ولما يسمح له به من تحرر من العقل : فالمسألة المهمة فى التحليل الذى نتابعه هنا هى تكرور هذا التصور فى كل فئة أساسية من المعايير .

٦٨ - ونجد هذا التماثل بعينه فيما يتعلق بعلم الاجتماع . فالولا يعترف « سنيهل » و « ديركايم » ومدرستاها بأن الظاهرة الاجتماعية هى وحدها مصدر المعايير من كل نوع . وفى هذا الصدد تحتل الإرادة الجمعية - باعتبارها نشاطا عينيا واقعيا وشخصيا - كل المكان الذى كانت تشغله إرادة الله ( عند كوزن مثلا ) بأزاء الحق والجمال والخير . وقد سمعت أميل ديركايم يلقى فى سنة ١٩٠٥ بمدرسة الدراسات الاجتماعية العليا محاضرة شديدة الأثر ، ولكنها لم تنشر . وفيها حلل الصفات التقليدية لله وعلاقاتها بالبشر ، كى يبين بعد ذلك - وهو يتناولها صفة صفة - أن المجتمع - وهو الكائن العظيم أو الأعظم الطبيعى - يحققها بالضبط (٢١) . فالمعايير - أيا كانت - تصبح بهذا قيما بيولوجية غير مباشرة ، أو - اذا شئنا - من الدرجة الثانية ، وفيها تحل الحياة الاجتماعية محل الحياة الفردية . ولعل حياة النوع تغدو الصورة العليا لها . والازدواج أو الشئانية - التى لا نزاع على وجودها فى الفرد - ليست إلا انعكاسا فيه لتلك الحياة العليا التى يشارك فيها ( انظر الفقرة ٢٥ ) .

وقد كان الإلحاح على هذا الأصل الواقعى فى الأخلاق على الخصوص . فالقيم الخلقية - تاريخيا - هى وسلمها أثر للضغط الذى يمارسه المجتمع

على أعضائه . وفكرة الالتزام أصلها قضائي ، ولم تطبق في البداية إلا على « قيود القوانين التي تربط بالضرورة بعض الأشياء المفككة إلى بعضها الآخر » (٢٢) . وفكرة المسؤولية جمعية قبل أن تكون فردية . ولئن كانت دعوى الاستطابقا الاجتماعية أحدث عهدا ، ألا أنها في نموها ليست أقل عنفوانا . وقد كتب أحد محرري « السنة السوسولوجية » في سنة ١٩١٠ ناقدا كتاب « بدييه » عن الأساطير الملحمية في العصر الوسيط ، فقال : **يجب أن يضع المرء نفسه لا من وجهة نظر الموضوع ، بل من وجهة نظر المجتمع الذي امرز الملحمة ، فيبحث لماذا كان المجتمع بحاجة إليها ، وكيف كان قادرا على إفرازها** (٢٣) . وقد ذهب « جيمبر » إلى أن الشعر البدائي كان على الدوام من إنشاء الجوقة أو المجموعة ، سواء أكان ناتجا عن الحركة الجمعية للمجتمع المحلي الذي يرقص أو يتكلم ، أو نتج عن اللوح أو الشكوى على غرار اللوح الجماعي . وقد حاول « إيروهيرون » أن يبين أن جميع صور الفن يمكن ردها إلى أربعة منابع ، كلها اجتماعية : الاتصال ، ومنه اللغة . والانتخاب الجنسي الذي يوجه المجتمع ( في حين أن داروين كان قد رآه واقعة فردية ) . والتكنولوجيا السلمية والحربية . والسحر (٢٤) . وكتاب « برناهج لاستطابقا سوسولوجية » للسيو لارو حافل بوثائق وأفكار توضح هذا التصور (٢٥) .

وتبعية المنطق لعلم الاجتماع أيدتها حجج مماثلة لهذا تماما . فللواقع نذكر كلمة « اينزوليه » التي جرت على كل لسان « العقل ابن المدنية » ولكن هذا لم يكن إلا لمحة ذكية من فكر حدسي ومغامر . فالمدرسة الاجتماعية ( السوسولوجية ) قد عمقت هذه الفكرة مذهبيا أو منهجيا (٢٦) ، وخصصت منذ سنة ١٩١٠ في « السنة السوسولوجية » بابا منتظما للشروط السوسولوجية للمعرفة . وفي الواقع أنه من المؤكد أن الحكم المنطقي يدين بالكثير للحكم القضائي ، وأن التصط الكامل للقياس إنما هو مرافعة ، بدليلها القانوني ، ودليلها الواقعي ، ونتيجتها أن كلمة قانون - حتى في العلم - تظل مضخخة بمعناها القضائي ( الفقرة ٢٠ ) . وقد ذكرنا آنفا دور المؤثرات الاجتماعية في تكوين مقولات العدد والزمان والمكان والعلية . وبقينا أن هذه العلاقات الضيقة لا تكفي لتبرير نظرية ديركايم في القيم واختزال الثنائية البشرية إلى طابقتين متراكبتين من صور الحياة : وسنعود إلى هذا بعد قليل ( فقرة ٧١ ) ولكن هذه العلاقات تدل تماما - فيما يبدو لي - على أن الصلة في هذه النقطة - كما في غيرها - تظل هي هي بعينها (٢٧) .

٦٩ - وهي بعينها أيضا ، لا من وجهة النظر الى الماضي - أى الى أصل أو منشأ القيم - بل من وجهة النظر البيانية ، أى دور القيم فى اتجاه الفعل . وكان كونت يقول : « كل ما فينا ينتمى الى المجتمع ، لأن كل شيء يأتينا منه » . فنظرية الطبيعة الاجتماعية للقيم الاستطيقية صحتها بطبيعة الحال مذهب يعزز « الرسالة الاجتماعية للفن » وهو ما يذكرنا بما كانت عليه - فى مجال المعرفة - « القضية التأليفية الذاتية » المسيطرة على العلم ، ويذكرنا بخطر الأبحاث التى مبعثها الاستطلاع العقل المحض ، وبالتحريم الذى ضرب على تصحيحات « ونيو » لقانون « هارپوت » ، وغير ذلك من الاختراعات اللااجتماعية التى إندعها « التمردون الأكاديميون » . ونفس وجهة النظر هذه تدين البطولة الخلقية والتضحية من حيث أنها ترهات فنية ينبغى أن يخذلها مجتمع واع بحقوقه ، ما لم يكن هو المستفيد منها : فالأخلاق الحقيقية ينبغى ألا تكون إلا تكنيك الحياة الجمعية العادية ( الفقرة ٥٥ ) .

وأكثر التصورات مضادة لهذا التصور ( لأنها فى الحقيقة ضدان وليساً نقيضين ) يعبر عنه القول بوجود حق مطلق ، وجمال مطلق ، وخير مطلق فرد . وسنجد هنا نفس الصلة العامة بين الفئات الأساسية للقيمة فى الديانة ، والتى التقينا بها من قبل فى جانب آخر من جوانبها . وكثيرا ما يتجلى التعبير عنها بصورة مقنعة فى صيغها . بل ان المبادئ المنطقية كثيرا ما سميت « حقائق مطلقة » أو « حقائق أولانية » أو « حقائق ضرورية » ولكن هذا ليس الا تلطيفا للفكرة ، ونجده أيضا على العكس بكل قوته عندما يكتب بوسيبه - عند الكلام على المبادئ الرياضية والخلقية - : « اذا ما تساءلت الآن أين تقوم هذه القواعد ، وفى أى موضوع ، أبدية ثابتة ، أجد نفسى مضطرا للاعتراف بكائنات تقوم فيه الحقيقة أبديا ، وتكون فيه مفهومة دوما . وهذا الكائن يجب ان يكون الحق نفسه ، ويجب أن يكون كل الحق ( ٢٨ ) . » - والجميل ليس متغيرا فى طبيعته ، لأنه لايتغير الا النسبى ، أما المطلق فلا يمكن أن يتغير . وكلما كان الاستطيقى قريبا من هذه الطبيعة المطلقة ازداد امتياحه لوصاياه من نبع صفات الله نفسها ، وزادت اقامته لقوانين متينة ومبادئ ثابتة عامة ، ( ٢٩ ) .

وهذا التصور المخلص للروح الديكرتى تضاعف بالتميز الحديث بين الأسس والمبادئ ( الفقرة ٤٠ ) وقد صنع مثل هذا - كما هو طبعى - على الأوجه الثلاثة للمجال المعيارى . فلا يستطيع الاستطيقى أن يضع قضايا أساسية ( بمعنى الكلمة ) مؤدية الى نتائجها بتأمل الجميل بالاطلاق : بل - على العكس - باتخاذ نقطة ارتكاز ثابتة على المقارنة بين البلوطة

الرائعة بريشة رويسدايل وبلوطة كارل دي جاردان ( الفقرة ٥٨ ) . أو على عدم التساوى المؤكد من حيث القيمة بين «النساء العالمات» و «النحو» يستطيع اقامة قضايا تزداد اتساعا ثم التقدم فى اتجاه المتطابق والكللى - وقد ظل المطلق - أو تحديده - المبدأ الضمنى للأطيقا ونجمها القطبى الهادى . ولكن الأطيقا أقرت بأنها لم تستطع الوصول اليه بوثة واحدة ، واثبات بديهيته ، والاستنباط منه بعد ذلك ، ولو بأن تضم اليه معرفة العالم كما هو ، مع تقديرات عن الخير والشر فى الحالة الخاصة المعينة ، والزامات أو تعليم : فأسسه على العكس هى الأحكام التى لا نزاع عليها . من بين الأحكام المعيارية المحدودة الماصدق . والمسئلة الأبدية التى فوق ذروة الأشياء هى « ما يتمنى الفكر أن يدركه فى بحثه عن الحقيقة ، كى يرى السيل الأبدى للأحداث والعباب اللامتناهى للأشياء متدفقا من نبعه فى قنوات متميزة متشعبة » (٣٠) . ولكنه يدرى الآن أيضا أنه ليس هناك يجد الصخرة التى يحس صلابتها احساسا مباشرا ، كى يقيم عليها البناء كله : فالصخرة لا يجدها المرء الا فى يقين الوقائع بالملاحظة الجيدة ، وبعين القواعد المنطقية المتواضعة التى تنتمى الى العقل المنشأ . وكل ما هو استنباطى افتراضى فله أسسه عند قاعدته ، وله مبادئه عند قمته .

٧٠ - ونوقف هنا هذا التعداد الطويل ، الذى يمكن الافاضة فيه بأكثر من بند ، ولكن لعله كما هو الآن قد بدا مضجرا أحيانا بذلك التوافق الثلاثى الرتيب الذى يقيمه بين نظم المعايير العقلية . ولكنه لم يخل من فائدة لاستخلاص الوحدة بصورة لا مرأ فيها ، تلك الوحدة التى أكدها من حيث المبدأ أكثر من فيلسوف ، ولكنها أيضا كثيرا ما كانت محل نزاع ، حول هذه النقطة أو تلك ، من جانب الشكية المعادية للمعيارية .

ويبدو لنا هذا التوازى الذى يستند بالكلية - كما سنلاحظ هذا على تقريرات واقعية - قابلا لعدة تطبيقات مثيرة للاهتمام . فهو أولا يمدنا بمحك خارجى لتمييز النظم الفرعية من النظم الأساسية ، ويبرر ما قبلناه مؤقتا من قبل بصورة ضمنية ، وهو أن المنطق والاستطابقا والأطيقا هى العلوم الثلاثة المعيارية الأولية ، التى منها تستمد العلوم الأخرى سمة التقييم . والعلاقات التى تتجلى بينها ما كانت لتوجد بتمامها لو اننا وضعنا فى اعتبارنا الدراسات الأخرى التى من الممكن التقريب بينها بواسطة السمة المعيارية لموضوعها ، عن طريق احصائها تجريبيا : وهى حكم المنفعة ، وعلم الاقتصاد ، والقانون الوضعى ، والنحو ، وفن المعالجة ، بل ومعرفة « الموضة » (٣١) . وتتبقى بضع مما ثلاث ، كما هو

المنتظر : الفريزة اللغوية تتصل الى حد ما بالبداية المنطقية او بالضمير  
الخلقي . ولكن لامشكلة تتعلق بأساس النحو ، ولا بقبليته مبادئه ، لأن  
كل المسائل من هذا القبيل تحيلنا بطريق غير مباشر على المنطق العام .  
وكذلك كل مسألة تتعلق بالمنفعة لا تترجم الى تقرير طلب ( بالمعنى  
الاقتصادى للكلمة ) ترتد مسألة خلقية .

ويبدو لى - لأسباب من نفس هذه الطبقة - أن المحبة ، التى قدمها  
المسيو « لوسن » بطريقة مفرية جدا على أنها قيمة رابعة ، موازية للقيم  
الثلاث السابقة (٣٢) ، ليست فى الحقيقة من نفس مستواها ، فمن  
المستحيل أن نجد فى الأحكام أو فى المشكلات المتصلة بها علاقة حد بحد ،  
مثل كل الصلات التى بينها . ثم أليس يقول أن المحبة هى الفكر نفسه ،  
وانها تتجلى بالنفاذ بلونها العاطفى الى كل القيم الأخرى ؟ فلو كان من  
الضرورى افساح مكان لها فى جدول هذه القيم - بعد تجربتها بعناية من  
كل المعانى المشتركة التى تنزلق تحت هذه الكلمة فى استعمالها العادى ،  
بل وفى استعمال الفلاسفة - فمن الواجب عندئذ أن تربطها بعبدا  
العقل المنشئ . لأن المحبة الحقيقية الوحيدة والعظيمة ، التى يمكن لها  
وحدها أن تكون قيمة صحيحة ، هى الاستمتاع بسعادة الآخر مثل  
استمتاعنا بسعادتنا شخصا . بل ونذهب الى أكثر من هذا فنقول انها  
الطموع الى ألا نكون نحن وهو الا شيئا واحدا . وبهذا وحده تتسامى بكل  
الانفعال فوق الفريزة البيولوجية الساذجة التى تقرب بين الجنسين .  
ففى درجتها الدنيا « تتشعرون » و « تتخلقن » بفكرة الولاء والاخلاص ،  
وبالفرح العميق باكتشاف مشابهة كل منهما للآخر فى الذوق  
والارادة (٣٣) . وفى الدرجة الأعلى تنزع المحبة الى الاندماج أو التطابق  
البالغ القوة المعبر عنه فى « سيراقيتا » ، وتقودهما الى أن يحلما بالموت  
معا . واذا مضينا الى أقصى تحقق ميتافيزيقى ذكرنا تلك الآيات البديعة  
من انجيل يوحنا : « لا ادعو لتلاميذى وحدهم ، بل ادعو ايضا للذين  
يسمعون كلامهم فيؤمنون بى . . فليكونوا باجمعهم واحدا ، كما أنت  
فى أبها الآب وأنا فيك . . » (٣٤) .

وفى الاتجاه المضاد يمكن للعلاقة بين المعيارية أن تفيد فى دفع القول  
بأن الحقيقة ليست قيمة . ولم يزل لهذه الدعوى أنصار كثيرون . وهى  
طبيعية لدى من لا يعترفون للمعايير بأى مفارقة ، بل ولا أى موضوعية ،  
الا أنهم لا يقبلون أن تمتد هذه الشككية الى العلم والى الحقيقة . وتتجلى  
هذه الدعوى بوضوح فى كتاب المسيو رايمون بولان الذى ذكرناه من  
قبل . فهو يقول ان كل حقيقة هى المواءمة بين الأشياء والعقل . وكان هذا



مقبولا في جوهره على الدوام ، فهي اذن من طبقة أخرى تماما غير المثل التي تنحو الى انتاج الواقع أو تعديله ، لا الى تقديم نسخة منه (٣٥) . ومن الممكن بالتأكيد الشك في هذا التعريف لما فيه - في نظري - من اشتراك ، وهو في أساس ما يمكن تسميته نظرية « الحقيقة / النسخة » (٣٦) . وكل ما قلناه آنفا عن المعايير والوقائع يبين كيف تثير هذه النظرية التحفظات . ولكن من المستحيل فضلا عن هذا أن نفهم توازي المنطق هكذا مع الاطلاق في كل هذا العدد من النقط ، وكل هذه التفصيلات لو لم تكن العدالة والحقيقة مفهومين من طبيعة واحدة .

٧١ - عندما نأخذ في الاعتبار هذا التماثل يتيسر لأي علم كان من هذه العلوم المتوازية حل كل مشكلة توضع بصورة أفضل ، أو تكون قد حلت في علم آخر . وقد لمسنا فيما تقدم أكثر من مرة خصوبة هذا المنهج . وهكذا نجد التمييز بين المبادئ والأسس - وهو تمييز شديد الغموض في الأخلاق - وقد تم بكل الوضوح المرغوب فيه ، بفضل الأعمال التي قام بها الرياضيون المحدثون في دراسة المسلمات أو البديهيات . ومن الرياضيات امتد هذا التمييز بسهولة الى حل هذا الاشتراك بعينه في الحالات الأخرى . وموقف النفعي يمكن أن يجعلنا نفهم موقف البرجماتي ( أعني من أولئك البرجماتيين من ليسوا ضربا من الشككيين . أو من المؤمنين : مثل بيرس ) : حين نتهم أحدهما بتدمير أسس الواجب ، ونتهم الآخر بالغاء الحقيقة ، فكلا النقاد يستندان الى عين سوء التفاهم ، فيخيل للمرء أن كلا منهما يعد معايير جيدة الحد أو التعريف ، ولكنها مشكوك فيها ، ويقترح لها تعليلا ، بينما هو بالعكس يعدها صحيحة ولكن محتواها سيئ التحديد ، ويشعر أنها على غرار الأفكار « الواضحة والغامضة » في آن واحد ، التي تكلم عنها لايبنتس (٣٧) . ومشكلتها هي تحديد مفوماتها ، وإقامة صياغة « متميزة » لها تفضي الى إبراز سماتها الأساسية الى ضوء الوعي ( الفقرة ٤٢ ) - والنظرية التي تجعل من الفن لها تستضيء بتعليقات الرياضيين المعاصرين الذين يقارنون عملهم بمباراة للشطرنج ، وعندئذ نرى كم هي متأخرة ومنحرفة عن مجراها هذه النظرية . ونفهم كيف كان المثال الفني في البداية شيئا خطيرا جددا قبل أن « يخرج من المعبد » ويصل الى حد اتخاذ مذهب الارتياض الفردي - وسمة وحدة القوانين لفكرة الجمال ، وهي في ذاتها غير ظاهرة جيدا ، والتي يشك فيها أحيانا ، ترتسم بقوة عندما نضعها في مواجهة فكرة الخير الخلقى وفكرة الحقيقة . وهاتان الفكرتان بدورهما تصلحان جدا لقيام كل منهما بتجلية الأخرى : وكان « ليتويه » يقول ان قاعدة

أو أساس العدالة هو نفس أساس العلم . وقد اقترح « بولهان » في كتابه « منطق التناقض » اصلاح المنطق على منوال أخلاق موسعة بصورة لائقة ( ٣٨ ) .

ولكن أبرز مثل للضوء الذى يمكن أن يحمله اليانا هذا العلم المياري **المقارن** « هو بلا شك المسألة السوسولوجية . فالاطيكا عندما تنشأ نقطة ارتكازها فى الحياة الاجتماعية تتأرجح بلا انقطاع ، متجذبة ومبعدة على التوالى بواسطة الاعتماد العضوى المتبادل الناتج عن التفاضل : لأنها متى صاغت صراحة هذا المثل الأعلى ، لاحظت أنها تدمر الشخص الأخلاقى ( أو الذات الخلفية ) بالأا تجعله بعد الا عضوا فى كيان عضوى شمولى أعلى . وحتى فى الصورة المخففة الواردة فى قصيدة « سسولى برودوم » الشهيرة ، يبدو عند أيسر تفكير أنه اذا كان هناك محل لمحبة البشر ، فليس ذلك بوصفهم تبادليين أو متقايضين ، فالخدمات التى يتبادلونها على هذا الأساس ليست احسانا أو معروفا ، بل هى غالبا صورة وقمة من الاستغلال . ولكن كل شئ يتضح اذا ما تساءلنا كيف تحل هذه المسألة نفسها فيما يتعلق بالمنطق : لأن المنطق يبين لنا على الفور تقريبا أننا حينما نتكلم عن « المجتمع » انما نتكلم عن ضربين من الوقائع احدهما مختلط بالآخر اختلاطا ماديا شديدا ، ولكنهما متمايزان تماما أمام العقل . فالمجتمع المولد للقيم الفكرية يختلف عن مجتمع الأعضاء والمعدة . فهو ليس مجتمع تماسك الحاجات المتبادلة ، بل هو شركة أفكار متشابهة ، بعيدة عن التفاضل ، ولا تتقدم الا بالارتداد ( من المتنوع الى الوحدة ) ، فى اتجاه تمثيل وتعاطف يزداد اتساعا باستمرار ، فى السطح وفى العمق على السواء ( الفقرة ٢٥ ) .

٧٢ - وأخيرا نجد أن الفائدة الفلسفية لهذه العلاقات أو المطابقات أنها تبرز وجود طبيعة مشتركة ووحدة بين سلالم القيم التى تربطها . وعندما تمثلنا العقل بمثابة تشريع فكرى خالص ، صيغ نهائيا من قوانين الفكر الأربعة ، بما فيها مبدأ السبب الكافى . بدالنا - وبحق - أنه لا يحتمل أن نجعل الأخلاق والفن قائمين عليه ، ولكن الموقف يختلف تماما اذا ما رأينا فيه - كما حاولنا أن نبين فى الدراسات السابقة - أنه اتجاه يتميز به التفكير ، ويزداد ظهورا فى تطوره أو توسعه . وهو اتجاه ليس له وجود فى « حالته الخالصة » بمعنى الكلمة ، وينجلى فى انماء مواد متنوعة جدا ، ويبدو فيما بعد فى الصيغ البالغة التنوع ، وفى معايير كثيرا ما يبدو أنه ليس بينها أى شئ مشترك ، بل ويدخل أحيانا فى صراع - وهذه المعايير تتجه مع ذلك باستمرار نفس الاتجاه

وتمكننا عن طريق هذه السمة من الحصول على معرفة منعكسة . وهذا  
شبيه تمام الشبه بمسألة الأنا - سواء الأنا التجريبي الحسي أو  
الترنسندنتالي - الأنا الذي كثيرا ما لاحظ الفلاسفة في القرن التاسع  
عشر أنه لا يستطيع أن يدرك نفسه منعزلا في حدس خالص ، ولكنه  
يستخلص من تحليل الموضوعات التي يمثلها أو الوظائف الجزئية التي  
يمارسها . من هذا الفرض - الذي يوحى به إلينا ارتداد مقولاتنا الأساسية  
بكثير من الرجحان كما يبدو أن الكثير من الماثلات في العقل المنشأ  
تشير إليه بوضوح شديد - ندرك أن القيم العلمية والاطيقية والفنية  
يمكن أن تجد فيه مبدأ مشتركاً ، فتكون مثل الوجوه الخارجية لهم  
واحد ، يدابر أحدهما الآخر ، ولكنها مع هذا تتلاقى عند ذروته الواحدة .



## خاتمة

لقد حاولنا في هذا الكتاب الصغير أن نوحّد بضع دعاوى ونجعلها مقنعة قدر الامكان ، وهى دعاوى كثيرا ما كانت موضوع جحود أو نزاع ، وكثيرا ما تجاهلت ، وهى فيما يبدو ذات أهمية من الناحية العملية لا تقل عن متانتها من الناحية النظرية .

وأول هذه الدعاوى أو الأقضية بالطبع انه لا بد من الثقة بالعقل ، على الوجه الذى عرفناه به فى بداية هذا المؤلف . ولكنها ثقة لا تتجاهل تاريخ « المبادئ العقلية » وتاريخ التعديلات التى جرت عليها ، وتاريخ التعديلات التى نراها تتعرض لها فى أيامنا هذه . وليس مؤدى هذا أننا نقبل فقط من العقلانية بهذا المعنى انها تقابل التعسف التحكمى ، أو مشاعرنا الفردية . كلا : فتنوعات أو تغيرات مقولاتنا أو قوانين تفكيرنا لا تتم فى أى اتجاه حيثما اتفق ، ولا بمجرد التكيف بالبيئة ، أى بعالم من الموجودات الحية والجمادة ، طبيعتها محدّدة سلفا ، يحاكي ذكاؤنا بنيتها بدقة متزايدة . فالقول بهذا انما هو تقنين للدرجة الأخيرة من معرفتنا البشرية فى ماهية معقولة وموجودة سلفا : وفى هذا نجد عملية الاسقاط تحل محل الاتجاه الذى تسير فيه لوضع حد ساكن وثابت مسبقا . وهكذا يصير اتحاد الارواح حقيقة واقعية بالفعل ، وتغدو ارادة التحرر والتمثل المذهب الذى ينادى بان جميع الناس يولدون فى الواقع أحرارا

متساوين . والحقيقة العلمية كما نراها عندما نتابع ألوان التقدم ليست عبارة فقط عن استعراض بمزيد من القوة وبالدقة المتزايدة لسمات أعدت من قبل بحبر باهت ، كما هو الحال في كراسات الخط التي يستخدمها صغار الأطفال . ان عبارة « اللهم الا العقل نفسه » منذ قيلت ببساطتها الشديدة وقوتها العظيمة قد احتفظت بكل قيمتها . ولكن هذا العقل ليس مجموعة قوانين منتوشة في الحجر برمتها وغير قابلة للتعديل ، بل يجب الارتقاء الى درجة عليا كي نجد الثبات الذي بدونه يسقط الفكر في مهاوى الوهن . وهذا الثبات عبارة عن الانجاء الذي تتخذه صيرورة مفهوماتنا الموجهة ، وصيرورة القرارات المرتبطة بها ، منذ بدأت أقدم ما نعرفه من جهود التفكير . ونقول أقدم الجهود ، لأن الامر لا يتعلق بقوة دفع الذكاء دوما في نفس الاتجاه ، بل يوجد في هذا المتجه ميل ايجابي ، شخصي ، مبدع ، هو العقل نفسه في لباب جوهره . وهذا ما أسميناه العقل المنشئ في مقابل المجموعة العامة من القواعد المنشأة ، ومن الحقائق المعترف بها التي - بالغة ما بلغت قيمتها - لا تعبر في كل لحظة الا عن الاكتسابات الناقصة للحضارة .

ويترتب على هذا تلك القضية الثانية ، وهي أن العقل في منبعه ليس تقريريا ، بل معياري . ومن يرون الأخلاق السلوك المعقول يدركون أن هذه السمة ، وأن عبادة الآله العقل - برغم ما فيها من سذاجة - نوع من الاعلان العام . وهذه السمة في معظم الأحيان مطبوسة في الصيغ المنطقية والعلمية للعقل المنشئ ، فالصيغ فيهما منطوقها أشبه بمجموعة من قرارات الواقع ، كقولهم مثلا ان كل ظاهرة فلها علة . أو أن كل تغير يبقى على الأقل فيه شيء واحد غير متغير . ولكن - كما رأينا - ليس من الضروري أن ننشئ الوقائع كثيرا لكي نجد تحت قشرتها المعايير التي تقيم متانتها . فالعقل المنشئ هو « الفعل » في مسار قيمة عليا ، ومهمتنا النظرية ( المنعكسة ) أن نحدد بالدراسة نجاحاته وثمراته .

هذه القيمة ما هي ؟ ان قضيتنا الثالثة التي يبدو لنا أن عدة خيوط من الاستقراء منطلقة من نقاط متباينة تتجمع فيها ، هي قضية « تفوق او امتياز عين الشيء على الآخر او ما عداه » . وقد سبقنا الى اعلانها افلاطون صراحة ، ومع ذلك ظلت تعد مفارقة لا تطاق عندما قدمناها . واننا لنذكر ان ذلك العرض لم يكن شديد البراعة - في « الانحلال » مقابل التطور ( ، وكنا يومئذ في اواخر القرن التاسع عشر حيث كان الاعتقاد السبسنسري في التقدم بواسطة التفاضل والتكامل قد غدا ضربا

من الأفكار الشائعة المطروقة • والقيمة الأساسية للهوية – أو في مجال تجربتنا وبصورة مباشرة – قيمة تناقص التغيرات ، تبدو اليوم أدنى للقبول ، والفضل في ذلك على الخصوص للأدلة الكثيرة المستمدة من أعمال اميل مايرسن • وفيما يتعلق بالإستمولوجيا يمكننا القول أنه بفضل قام البرهان بالنسبة لأي شخص يفحص الوقائع بدون تحيز • ولكن علاقة السمة العلمية المثالية وسمة السلطة الخلقية اللتين تتلاقيان في العقل المنشأ عفة كبيرة في طريق الاعتراف بالسمة الأولى • ولئن كانت رسالة في المنطق تعد إساءة ، كما قال ستندال ، فكم بالحرى ادعاء تركيز حياة الفكر حول المعيار الأقل تملقا للكرامة الفردية أو الجمعية، والشديد التعارض مع الامبريالية والتشامخ ؟

ولكن يمكننا أن نرى هذا المعيار في ضوء أقل ازعاجا عندما نتمثله • تحققنا متزايدا للفكر ، الفكر الذي هو من حيث الحق واحد : وكان متصورا على الدوام هكذا – فيما يبدو لي – في جميع الفلسفات ، ولكنه يقدم لنا على صورة مسحوق من الأفكار ، في ذاتنا ، بتباين كينونتنا ، وتباين الحركات وحالات الوجدان التي بها نعرف أنفسنا ، وفي خارجنا بكثرة وتباعده المراكز الفردية التي فيها نقبل – باعتقاد ميتافيزيقي كلي – أن يتحقق التفكير • وقد اعتبرنا انتشار الفكر على هذه الصورة بمثابة السفوط • وكان هذا على كل حال احتجاجا عليه • ويمكن أيضا أن نعهده واقعة بدائية أصلية تشبه بالتشتت البدائي لتباينات الطاقة في عالم المادة • ومعرفة من أين أتينا أقل أهمية من معرفة الاتجاه الذي نسير فيه •

ونحن لا نتوقع – برغم هذا المظهر المهدئ لفكرة الارتداد – أن تجمع حولها الكثيرين من الأنصار ، بل مما لا شك فيه أن هناك داع لخشية ضياعها وسط نداءات أعلى رثينا وأشد جاذبية ، تدعو إلى التفاضل أو إلى السيطرة • وكما لاحظ أيضا مايرسن فيما يختص بدور الهوية في العلوم لن تكون هذه أول مرة يحدث فيها هذا • فكم من مرة من قبل ، في تاريخ الأفكار ، كان الطفل المولود بلا أم ، بلا عقب يموت • أجل أن هذا سبب أيضا لتوقع انبعاثات ، بل قد ينتهي الأمر بقيامها ورسوخها في حضارة أقل تصارعا من هذه الحضارة التي انتهينا إلى العيش فيها •

ومن حقنا على الأقل أن نأمل ، بعد ما قيل في الصفحات السابقة، ألا تتجدد ضدها الاعتراضات التي كثيرا ما ترددت في الاسماع ، والتي لا توجه إلا إلى صورتها الهزلية ( كاريكاتيرها ) : أنها عديمة وانها تطرى

التدمير التام ، وتنحى باللائمة على كل تنظيم ، بدون تمييز بين تنظيم لا يخدم الا ارادة القوة ، وتنظيم هو فى الواقع وسيلة للعقل ، أو بأنها تنبأ بحالة نهائية تغدو فيها « الشعوب والأفراد متطابقين فيما بينهم » ، وفيها « يكون العالم الفيزيائى نفسه قد وصل الى التماثل النمطى التام والسكون » بحيث « ينتهى كل شئ بتسطح عام (١) » . وهذه الفقرة هى بالضبط الموقف الاستاتيكي الذى يناهضه منهجنا الفلسفى بكل قوته ، فمنهجنا يتمسك بدقة المشكلة الحقيقية : « هل تمضى التغيرات التى ينبغى أن نضفى عليها قيمة فى اتجاه التطور التفاضلى ، أم فى اتجاه الارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) ؟ » - ونأمل أيضا ألا ينسب الى منهجنا بعد الآن أنه ينصح بأغماض العيون عن الاختلافات الموجودة ، مع أن اتجاه منهجنا الأساسى الى معرفتها بأقصى ما يمكن من التمام والدقة ، كى نفهمها ونستخدمها ، أو نتخطاها . وعسى ألا يقال عنه بعد الآن أنه يحطم الأفراد تحت مدحاة النمطية الضاغطة المفروضة عليهم ، فى حين أن كل أخلاق هذا المنهج تمضى فى اتجاه الشخصانية ، وتعارض بكل قوتها التتميط الآلى للبشر من جانب سلطة عليا ، كما تناهض بنفس القوة تحويل البشر الى اعضاء متفاضلة فى جسم اله أشبه بالتنين . وهل لابد لنا أن نكرر أن منهجنا الفلسفى يضع فى الفرد نفسه قوة العقل القادرة على التمثيل ( أى الاتجاه من التنوع الى الوحدة ومن الآخر الى الهوية ) التى ترفعه الى منزلة الذات ( أو الشخصية ) الأخلاقية ؟ وأن الحقيقة لدى هذا المنهج هى ما تتوافق عليه الأذهان المتباينة - ولكنها مع تباينها نامية ونارفة وحسنة النية بما فيه الكفاية - توافقا بملء حريتها ، بدون خداع ، وبدون غواية ، وبدون قهر ينصب عليها من الخارج .

ولكن اذا ابتعدنا عن هذه الألوان الأساسية من سوء التفاهم أو اللبس . فان قيمة « الارتداد » كما هى فى أصلها الصحيح يمكن الا تكون مقبولة لدى كثيرين من قراء هذا الكتاب الصغير . فالعادات الفكرية التى ترسبت الى أعماق اللاشعور ، والعواطف التى يتمتع بعضها بالاحترام - بل وقد تكون سامية - وربما أيضا بعض الاعتراضات الفلسفية التى لم نتوقعها سلفا ، قد تحول دون الاتفاسق على هذه المسألة . وفى هذه الحالة كل ما نطلبه بالحاح ألا يرفضوا جملة واحدة - بسبب هذه التباعدات - الحقائق الأخرى التى حاولنا أن نلقى عليها الضوء هنا ، وهى : التمييز بين العقل المنشأ والعقل المنشئ ، والطبيعة المعيارية



للعقل المنشئ ، وثنائية الانسان وثنائية المجتمع ، لأن كلا من الانسان والمجتمع ثمرة عضوية للحياة ، ورد فعل ضد غريزة الحياة : بالعقل والشخصية في الفرد ، وباشتراك النظراء في المادة الاجتماعية . ويمكن أن نضيف الى هذا حل الاستدلال الفاسد الطبيعي الذي ينادى - باسم مطلب خاطئ للعقل - بأن تقدم الفلسفة أسسا تقريرية لأحكام القيمة ، وينكر قيمة هذه الأحكام باعتبارها فردية محضا ، ما لم نغير موضوعيتها الى وجود منقول عن وجود الكائنات المدركة بالحس - وأخيرا المبدأ المناهض لكثير من التأملات اللفظية التي تعد فلسفات راقية ، وهو مبدأ أن كل طلب الاذهان طلب للبرهان يفترض امتلاك تقريرات صائبة مشتركة بين العقول ، وليس له معنى الا بكثرية ووحدة الاذهان . والكثرية معترف بها كحالة واقعة ، والوحدة معترف بها كقاعدة حق . فان كنا وصلنا الى وعى أوضح وأعم لهذه الأوضاع ، لا نظريا فحسب ، بل بحيث يتناول جميع المشكلات الجزئية ، فلن يكون جهدا - كما نعتقد - قد ذهب هباء . ولعل الباقي يأتي بالاضافة اليه .



# الملاحظات والتعليقات

## الفصل الاول

- ١ - مذهب يضع معرفة الحقائق الأولى ضمن الايمان .
- ٢ - كتاب *Les Raisons de Croire* ص ١٥ حيث يقول :  
« زندقتان متناقضتان » وهى زلة قلم ، فلو كانت متناقضتين (لا متضادتين)  
لما بقى بينهما محل لقضية ثالثة ، وهى التى يريد الدفاع عنها .  
ولنتذكر ان الايمانية - بلغة علم اللاهوت - ليست قبول الايمان ،  
بل القول بأن العقل وحده لا يستطيع أن يبرهن على وجود الله ، ولا على  
خلود النفس ، وأن هذين الأمرين لا يمكن الا أن يكونا موضوع ايمان .  
وقد دمغت الكنيسة الكاثوليكية هذه العقيدة فى سنة ١٨٣٨

٣ - Manuel, XLVIII ; Cf. XXXVI

- ٤ - تبنت هذه السمة على الخصوص فى المذهب المعاصر الذى  
يسمونه فى الولايات المتحدة Humanism . انظر على الخصوص  
Irving Rabbitt فى *Litterature and the American College*  
( ١٩١٨ ) و *Democracy and Leadership* ( ١٩٢٤ ) وراجع  
Christian Richard فى كتابه *Le Mouvement Humaniste*  
*En Amérique et les courants de pensée similaires en France*  
( ١٩٣٤ ) . وبين Edwin Muir فى مقال حديث نشر فى *Penguin N.q.*

وترجم الى الفرنسية فى Echo ( يناير سنة ١٩٤٧ ) تحت عنوان  
« L'homme naturel et l'homme politique » العلاقة بين مفهوم  
الانسان الكائن الطبيعى الخالى من الثنائية والشبيه فى ذلك بأى حيوان  
آخر ، وبين مفهوم الدولة التنين التى تصوغ على عواها الأفراد وتنظمهم

٥ - الكتاب الاول ، الفصل الثالث من Science de la Morale

٦ - معروف أن حق الابتداء بالكلام أو توجيه القول محفوظ أولا  
للرئيس ، ولم تزل هناك آثار لهذا التقليد . انظر فيما بعد (الفصل  
التاسع فقرة ٦٤ ) مزيدا من الكلام عن العقل واللفة .

٧ - Fénélon, Traité de l'existence de Dieu, LX.

٨ - انظر جلسة ٢٣ ديسمبر سنة ١٩٣٣ فى  
Bulletin de la Société Fr. de Philos.

٩ - « La Morale et les Valeurs », Bull. de la Soc. Fr.  
de Philos . « جلسة ٢٩ فبراير سنة ١٩٣٦ » . وانظر لنفس المؤلف  
Esquisse d'une philos. de valeurs ( ١٩٣٩ ) ولا سيما القسم  
الثالث ، الفصلين الأول والثانى .

١٠ - Théodicée أى الربوبية . المقال التمهيدى فقرة ٤٦ .  
Dictionnaire 2026 B والمراجع التى قدمها لا يبتس هـ :  
Réponses au Provincial, III ص ٧٢٥ والشعر المذكور لهو راس  
Epitres I, I, 00 . وهذه العبارة معزولة ، اما سائر الفقرة فتذكرنا  
Bayle بالشواهد الكثيرة التى جمعها من الكتاب المقدس ومن آباء الكنيسة  
والمدرسيين « ضد استخدام الفلسفة والعقل » .

١١ - ص ٢٨ من La psychologie de la raison القسم الخاص  
بالعقل والعالم المحسوس ، فى Actualités scien. العدد ٨٤٩ ( ١٩٣٩ ) .

١٢ - انظر فيما بعد الفصل ٦ و « التقدم والهدم » فى  
Revue Philos. عدد مارس سنة ١٩٠٠ .

١٣ - Sur la logique de l'invention فى  
Revue de métaphysique ص ١٩٠ ص ٢٠٤ .

سنة ١٩٢٠ ولاسيما ص ٢٦٧ و ٣٤٠-٣٤١ . وفي  
L'Intelligence est-elle capable de comprendre ?

(Bull. de la Soc. Fr. de Philos). سنة ١٩٢١ ولاسيما ص ٣٣

و ٥٥ حيث يجعل من فكرة التنظيم الاجمالى بمثابة موجه دائم للعقل .  
ويعرف العقل بأنه القدرة فى المجال الاجتماعى والاخلاقي  
والدينى على الافلات مما يسمى الحقائق التى نظمها الماضى لأجل  
الماضى ، وعلى ان يكتشف فى ذاته موئل التنظيم الذى أنتج قبل ذلك  
ما كان مقبولا على أنه مجموعة الحقائق المنظمة « (٥٥) . أما فى  
La Raison et la Religion فقد عدل لحسن الحظ هذا المثال التنظيمى  
لأن التنظيم والمجموع الاجمالى المتفاضل هما سمتا الحياة . وبالتخلى عن  
اعتبار الحياة نموذجا ومثالا نطلق العنان للجهد فى اتجاه المائل والكللى  
( انظر على الخصوص ص ٦٥ - ٦٦ و ٢٣٣ )

١٥ - التفسير الديركايمى البارع لثنائية تركيب الانسان يثير  
اعتراضات كثيرة . واشدها استعصاء أن المجتمع نفسه مزدوج ( أو  
ثنائى التركيب) شأنه شأن الفرد . فهو من جهة نظام (أو نسق) متفاضل  
ومتكامل ، على غرار الكيان العضوى . ومن الجهة الأخرى هو شركة ، أو  
رابطة عامة ، وتجمع ، ومشاركة وجدانية أخوية . وهذا الجانب الثانى  
ليس نتيجة ولا شرطاً للاول . انظر « La vie et l'œuvre d'A.  
Espinas فى عدد مارس سنة ١٩٢٥ من Rev. Intern. de Sociologie »

١٦ - سنحلل هذا فيما بعد ، فى الفصل السابع « المعايير  
والوقائع » .

١٧ - « من الممكن ان يكون مثيرا للفضول أن نعرف ما هى المبادئ  
التي يقال عنها أنها ضرورية ، أى المقول انها تفرض نفسها لكى نواجه  
بعضها ببعض ونجعل كلا منها يدمر الآخر . وما أكثر قوائم المقولات  
من أرسطو حتى هاملان ! والعقل لا يكتوئ بتنفيذها ، ويكتفى بمحوها  
واحلال أخرى محلها تضارعها فى عدم الجدوى - كتاب Condillac بقلم  
J. Grenier ص ١٩

١٨ - يمكن الاطلاع على الدليل فى كتابنا Les Illusions  
Evolutionnistes بالقسمين ٦١ و ٦٢ .

١٩ - محاضرات عامة فى السوربون سنة ١٩٠٩-١٩١٠ بعنوان :  
La raison et les principes rationnels

٢٠ - يجب أيضا بالطبع عمل تقسيم أولى لما نعتقد أنه عقل لدى هذا أو ذاك . وما هو بالحقيقة جزء من المنشيء ، كما هو موجود في حقبة معينة بالنسبة لجميع المثقفين .

٢١ - بتغيير ما ينبغي تغييره : لأنه في هذه الحالة يتعلق الأمر بانتظام فيزيائي ، وفي الحالة الأخرى يتعلق بقاعدة حق أو قاعدة شرعية .

٢٢ - انظر فيما بعد الفصل السادس .

٢٣ - معلوم أن ما يسميه Comdillac بالتحليل ليس فك التركيب فقط ، بل هو أيضا إعادة تركيب تال لما جرى تحليله .

## الفصل الثاني

١ - انجيل يوحنا (٣:١٧) «والحياة الابدية هي أن يعرفوك أنت  
الاله الحق وحدك» .

٢ - Boèce, De Consolatione, 5

٣ - IV. Zarathustra. نشيد النشوة . « وأنا أذكر نيتشه هنا  
بوصفه شاعرا ، وشاعرا عظيما . أما ما يسمونه فلسفته ، فليس من  
الضروري أن نذكر القليل الذي تبقى منها بعد استبعاد المواضيع  
المستهلكة التطورية ، واللاادرية التي كانت شائعة حوالى سنة  
١٨٨٠ » .

٤ - الاستطابقا الترنسندنتالية . II في ٧ .

٥ - المرجع السابق II ف ٥ .

٦ - المرجع السابق II ف ٤ .

٧ - انظر كتاب

« Essai sur quelques caractères », René Poitliers

I. des notions d'espace et de temps الفصل ٣ و انظر كتاب

Genèse et mesure du temps : Jean de la Harpe  
Travaux de l'Université de Neuchatel, 1941

٨ - الطبيعية لارسطو ك ١٢٢٠٤ .

٩ - على وجه التقريب فقط ، بسبب عدم انتظام حركات الشمس الظاهرية . انظر فيما بعد الملاحظة رقم ٥٠١١ .

١٠ - لم يزل يوجد نفر من هؤلاء ، ولكن المقاومة في سنة ١٩١٦ كانت عنيفة . وقد تلقى السيدان أونورا و لويس ماران عددا كبيرا من رسائل الاستنكار ، تضمن بعضها تهديدات خطيرة .

١١ - وهذه الساعة مصنعة جدا ، لانها تتصل بوضع وهمي للشمس وهي تتحرك بحركة نمطية ثابتة لا تطابق الشمس الحقيقية الا وقت الاعتدال . والساعة النجمية هي جزء على ٢٤ من الزمن الذي ينقضي بين مرورين متعاقبين لنجم واحد ثابت عند خط الهاجرة . فكلتاها اذن نمطيتان ، ولكنهما غير متساويتين .

١٢ - كثيرون من الفلاسفة - وهم بلا شك «بصريون» خلاصا - أثرت عليهم عاداتهم الى حد رفض تصديق الشهادة البالغة الدقة للعيان واتهامهم بالتوهم . وكلمة بلانتر Planter السخيفة « الزمان عند الاكمه يقوم مقام المكان » تمثل ذروة هذا الرفض . انظر بحثا بعنوان « Sur l'apparence objective de l'espace visuel » مايو سنة ١٩٠٢ مناقشة ٧ يناير سنة ١٩٠٤ « Bull. de la Soc. Fr. de Philosophie » عن « L'origine purement visuelle de l'idée d'étendue »

١٣ - ولا سيما بحث بعنوان

« On physiological, as distinguished from geometrical space » المنشور في The Monist في ابريل سنة ١٩٠١ . راجع في Erkenntnis und Irrtum الفصل العشرين وهو « L'espace physiologique » ومن المفيد أيضا مقابلة مع التحليل السيكلوجي الذي قام به عن موضوع « La géométrie des visibles » وكذلك الفصول التي كتبها J.M. Baldwin عن تكوين فكرة المكان في « Thought and Things » ورسالة « Jean Nicod » وعنوانها « La géométrie dans le monde sensible »

١٤ - انظر في ص ٧٠ موضوع « Classifications primitives » بردرية Année sociologique 1901-1902

١٥ - هكذا تسمى القطاعات المختلفة من المكان ، من حيث أن شتى أنواع الكائنات والقوى النشطة تتأثر مثاليا في كل منها .



١٦ - Langevin وهو مذكور بدون تحديد في كتاب مايرسون :  
Deduction relativiste, 93

١٧ - E. Mayerson : كتاب La déduction relativiste  
الفصل ٨ ف ٦٩ وما بعدها . ويجد القارئ في هذا الكتاب المفيد جدا  
أمثلة كثيرة في نفس الاتجاه .

١٨ - العدد عند كنعن ليس صورة قبلية وليس مقولة ، بل هو  
سكيا الكمية . وهو خاضع للزمان ، لانه عبارة عن اضافة متعاقبة  
لوحداث تنتمى الى نفس النوع ، وعن التاليف الذي ينجم عن هذه  
الاضافة .

١٩ - Lévy-Bruhl في كتاب Les fonctions mentales  
dans les sociétés inférieures الفصل ٥ .

٢٠ - Jules Tannery في كتاب Introduction à l'étude des  
fonctions d'une variable المقدمة

٢١ - انظر الفصل السابع من كتابا هذا لمزيد من الكلام عن السمة  
المعيارية للحقائق المنطقية والرياضية .

٢٢ - يقول Brunschvicg مذكرا ومعمما فكرة اسبينوزا عن  
الأشكال الهندسية : « ان الفعل الحر والمحصب للتفكير يرجع الى العصر  
الذي حملت فيه الرياضة الى الانسان المعيار الحقيقي للحقيقة »  
«Etapas de la philosophie mathém» الصفحة الاخيرة .

٢٣ - التراجع أو الارتداد عند لاند هو ارتداد المتنوعات الى ضرب  
من التجانس العالى أو الى وحدة عليا ( يوسف كرم )

٢٤ - انظر الفصل الثالث من كتاب « Le Nombre » تأليف  
R. Poirier

٢٥ - انظر في الفصل ٣ من كتاب De l'infini mathématique  
تأليف L. Couturat

٢٦ - عنوان رسالة من Pieri الى مؤتمر الفلسفة سنة ١٩٠٠  
(المحاضر المجلد ٣- ص ٣٦٧) .

العقلي والمعايير - ١٦١



### الفصل الثالث

١ - La Quadruple Racine ف ٥٢ (خاتمة الكتاب)

٢ - ص ٥٢٣ Leibniz, Inédits (éd. Couturat)

٣ - تعبير *In sachen des..* هي الصيغة المخصصة للمذكرة أو  
المرافعة نصلحة هذا الطرف أو ذاك من الخصوم . راجع كتاب *Fechner*  
وعنوانه *In sachen der psychophysik* وملاحظة *Paul Tannery*  
عن كلمة *Cause* في كتاب *Vocab. technique et critique*  
الصادر عن *La Société Française de Philosophie*

٤ - الفصل الحادى عشر من

*At the back of the black man's mind*

وقد قمت بتبسيط الاسكيما المعقدة بعض شىء التى لاحظ وجودها  
لديهم .

٥ - راجع فى *Rev. philosophique* عدد مارس سنة ١٩٠٩  
موضوع :

*L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle*

٦ - الملاحظة السابقة ليست مستغرقة على الأرجح . وقد أدلى  
برجسن فى مؤتمر الفلسفة سنة ١٩٠٠ بمصدر آخر يبدو شديدا  
الاحتمال : هو توافق انطباعاتنا البصرية واللمسية . ولكن برجسن  
أيضا يظل تحت تأثير الرّفض الأحادي الأصل ، لأنه يريد أن يجعل من

هذا التوافق الاصل الوحيد لهذه الفكرة ، ويبدأ بنفنيذ الفروض الاخرى  
لهذا الموضوع •

٧ - انظر في عدد سبتمبر سنة ١٨٩٠ من Rev. philos.  
موضوع : « Remarques sur le principe de causalité » وتعترف هذه  
المقالة بأن العالم ميكانيزم ، وان جميع الحركات فيه متصلة • ولكن هذه  
المصادرات ، التي غدت مشكوكا فيها جدا ، ليست ضرورية للبرهان  
الذي يقدم للواقعة موضوع البحث •

### ٨ - Logique القسم ٣ - الفصل ٥ فقرة ٣ •

٩ - تنوع ما يمكن ان يسمى علة لم يزل حادا لاننا احيانا ننظر في  
أفعال حضور : فمثلا عندما نقول ان « استعداد » جسر أو تقاطع طرق  
هو « علة » الحوادث الكثيرة التي تقع منه ، أو أن الشكل المدبب لموصل  
كهربي هو علة تفريغ شحنته • ويحيلنا التحليل أيضا الى قوانين ، الى  
توزيع الشحنات الكهربائية على سطح ذي شكل معين مثلا •

١٠ - نقد العقل الخالص • التحليل الترنسندنتالى ك ١ فقرة ١٣ •

١١ - أنظر المرجع المذكور في ٧ ، بالمجلد الثاني من الدورية  
ص ٢٣٣-٢٣٤ وانظر ايضا في كتاب أميل مايرسن الممتاز *Identité et réalité*  
الفصل ٣ •

١٢ - ولانه يجهل وجود مبادئ Carnot ومن اليه ، ولذا امعن  
في توسيع مدى مبدأ حفظ الطاقة •

١٣ - انظر الفصل الخاص بحفظ الطاقة في كتاب أميل مايرسن  
وهو الفصل الخامس من *identité et réalité*

### ١٤ - De l'intelligence II, 455.

١٥ - مايرسن • المرجع السابع الفصل ٣ •

١٦ - في محاضراتي بالسوربون أطلقت على هذا المسار للفكر  
اسم « منهج الاقطاعات والبواقي » ولكن يحسن التخلي عن هذه التسمية  
التي أحدثت لبسا مع الاجراءات المختلفة عنها التي أسماها ميل « منهج  
البواقي » •

١٧ - نقد العقل الخالص ، التحليلات الترنسندنتالية • المبدأ الثاني للتجربة (نادرة ينسبها لوسيان إلى ريموناكس الذي قد يكون شخصية وهمية) •

١٨ - انظر «خطاب إلى ليون برونشفيك» في Bull. de la Socité Française de Philosophie سنة ١٩٢١ ص ٦٣ - ٦٧ •

١٩ - راجع ما أورده لي روي في Bull. المذكور آنفا • ويمكن ان يكون أبسط من هذا أن نضع أولا سطحا متعدد الزوايا أيا كان مرسوما داخل محيط دائرة • ولكن ذلك بمثابة وضع الحد الجاهز والمعروف الذي سيتجه اليه التغير •

٢٠ - الاورجانون الجديد لبتلون ٢ • وانظر بشأن تاريخ هذا اللفظ Voc. techn. et crit. الصادر عن franc. de La Société philosophie المقالة الخاصة بلفظ loi ونقده بالفقرة ٢ •

٢١ - اللفظ اللاتيني واليوناني المقابل للفظ مادة يعني حرفيا الخشب ، ومواد البناء التي تعرف أهميتها التاريخية • ولكن هناك علاقة لغوية قديمة جدا بين لفظ مادة اللاتيني ولفظ الأم بهذه اللغة • وهذا التشابه ليس مجرد تشابه لفظي ، لأن افلاطون يسمي المادة أم ومرضعة جميع الأشياء • وهنا نحس صدى التراث الاسيوي الذي يقرب بين الماء والمادة والأمومة • ولعل اختيار طاليس الماء مادة كونية مرتبط بهذا أيضا •

٢٢ - كتاب Les origines de l'Alchimie IV, 2 وانظر أيضا بشأن هذا التاريخ « Lectures sur la philosophie des sciences » الفصل السادس (ط ١٣ ص ٦٦٢-٢٧٨) •



## الفصل الرابع

١ - «هذا كثير ! لقد اخلى صبرى مكانه للعقل : فاذهبى الى الجحيم لتندبى هناك كيرياس !» •

٢ - كثيرا ما أطلق اسم السيكلوجيا الموضوعية عليها ولكن بمعنى خاطئ» ••

٣ - فى منولوج المشهد الرابع ، يرينا كورنى « كامى » مستبصرة فورة الغضب التى ستثيرها ، فتنتطق يائسة الى لقاء الموت - انظر فى مسألة استقلال مشكلة الحتمية واستقلال مشكلة الحرية بحثنا بعنوان De la fatalité فى Rev. philos. عدد سبتمبر سنة ١٨٩٦ •

٤ - انظر موضوع Logique et logistique فى عدد يناير سنة ١٩٤٥ من الدورية المذكورة فى الملاحظة السابقة •

٥ - انظر فيما بعد الفصل السادس من كتابنا هذا •

٦ - فى «البؤساء» لفكتور هيغو •

٧ - مقدمة نقد العقل العملى • ف ٩ •

٨ - الفصل السادس من Les Illusions Evolutionnistes

٩ - أيقال ان من المستحيل صياغة برنامج للعقل المنشأ • يمثل لعصرنا و حضارتنا المعايير التفصيلية التى يمكن على أساسها أن تتفق

الأرادات المستقيمة ؟ لقد حاولنا أن نبين العكس ، مواجهة الحقيقة الواقعة ، وممثلين البنود المتنوعة لهذا البرنامج كاجابات عن سمة ومبادئ الانسان الذى يجب ان تكون لنا معه علاقات كثيرة فى الاعمال . علاقات تعاون أو صداقة ، أو متخيلين مرييا يقترح علينا تربية الأطفال بحيث تصبح قواعد السلوك هذه مألوفة لهم ، وان يتبعوها تلقائيا فى كل ظرف . فعلى هذا النحو وحده يمكن الحكم على مشروع كهذا . انظر فى عدد مارس سنة ١٩٥١ من Rev. de Mét. et de Morale موضوع كتابنا Précis raisonné de la morale pratique الطبعة الثالثة سنة ١٩٣٥ .

١٠ - القسم الأول من Ch. XI et XII. The Data of Ethics

١١ - Man Versus State

١٢ - الطبعة الثانية ص ١٠١

Der Einzige und sein Eigenthum

١٣ - « أنا هنا جالس انتظر ، محاطا بالواح قديمة معطمة ، وبالواح جديدة أيضا . نصفها مغطى بكتابات » Zarathoustra III تحت عنوان : «الواح قديمة والواح جديدة» .

١٤ - يقول Tarde فى الفصل السابع الفقرة ٦ من كتابه « Lois de l'imitation » : « هذا الشعور اللطيف القوى هو عذوبة الحياة الاجتماعية نفسها وسحرها وفتنتها الخاصة ، وهو الثقل الموازن لمتاعها » ويقول Espinas فى ص ٣٨٠ من كتابه : Les soc. animales : «انها للذة لكل كائن حتى أن تكون حوله كائنات مماثلة له . فلولب أو سلطة كل مجتمع يتجاوز الاسرة هو المشاركة الوجدانية . وانظر نصوصا أخرى والنتائج التى يمكن استخلاصها منها فى « La vie et l'œuvre d'Alfred Espinas »

فى عدد مارس سنة ١٩٢٥ من Rev. Internationale de Sociologie ولاسيما ص ١٢٦ - ١٢٩ . وتكتسب هذه النصوص كل قيمتها عندما نتذكر الى أى حد كان اسبيناس تطوريا ، ومشغولا بتفسير المجتمع بالتفاضل والتكامل . وانظر أيضا بقلم Bréhier تحت عنوان Société et Communauté وهى رسالة فى ٣٠ من أكتوبر سنة ١٩٤٤ الى أكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية .



١٥ - على الخصوص ، ولكن ليس على وجه الاستغراق ، لأنه لم يعرف كيف يقيم هذا التمييز البالغ الأهمية ، والذي كثيرا ما يجحد .

١٦ - لا أريد أن أقول أنه كانت هناك حقبة بدائية للمساواة ، خرج منها الانسان كما خرج من حالة السعادة الطبيعية ، وارجو الرجوع - في حالة الميل الى هذا الاعتقاد - الى ما شرحته في كتابي *La Dissolution* الفصل الخامس .

١٧ - أطلق الدكتور *Mochi* ببراءة أسم «قانون المرأة» (إشارة الى كتاب لويس كارول «*Through the looking glass*» على ظاهرة كثيرة الحدوث أن يبتعد السائر نحو الأعلى مباشرة ( وكأنه يتجه صوب صورة يراها في مرآة ) عن تحقيق مثله الأعلى بدلا من الاقتراب منه *De la connaissance à l'acton* ، ص ١٩٧ .

١٨ - ليس *Vaillant* وحده هو الذي نقد هيربرت سبنسر أمام قضااته ، بل أيضا *E. Ferri, Lafargue, Laveley* سلكوه أيضا في عداد الفوضويين بسبب كتابه *L'individu contre l'Etat* . انظر الفصل السابع من كتابه *Zenker* وعنوانه *Der Anarchismus*

١٩ - *E. Reclus* ، مقدمة لكتاب *Nettlau* المسمى *La bibliographie de l'anarchisme*

٢٠ - كتيب بقلم كاردبوتلين مترجم الى كل اللغات الأوروبية تقريبا .

٢١ - يقول باكونين « كل كلام عن المستقبل اجرام ، لأنه يعوق ويوقف تيار الثورة » - ذكره *Zenker* في الفصل الرابع من *Der Anarchismus*



## الفصل الخامس

١ - Poète تنطبق بالمثل على كل منهما على السواء . ولفظ  
Thalinopoétique تدل على فن صنع حكمة لجام الحصان .

٢ - « أصل ووظيفة الموسيقى فى المجلد الأول من  
Essais sur le progrès »

٣ - اذا كان التعبير جوهريا للفن ، فهو يتجاوز مجاله كثيرا :  
فينبغى عدم الانزلاق الى « عكس خاطيء » .

٤ - الفصل التاسع من La musique primitive أو أدع جانبا مسألة  
معرفة هل أهل جزر فيجي والهنود الحمر بدائيون بالمعنى الذى يجعلهم  
يعرفوننا بحال اجدادنا منذ بضع ألوف من السنين .

٥ - انظر J.M. Baldwin « The Springs of Art » ضمن  
« Thought and Things » الجزء الأول الفصل الثالث عشر .

٦ - لقد رأينا مثلاً لهذا عند الكلام عن الزمان فى الفصل الثانى .

٧ - « أنا لا أفهم كيف يمكن ان يخطر لانسان سعيد حقاً ان يصنع  
فناً . فلو حصلنا على الحياة ( التى نتمناها ) لما كانت بنا الى الفن حاجة .  
وعندما لا يقدم لنا الحاضر شيئاً ، نصيح عن طريق الفن : « أتمنى ! » -  
فاجنر ، فى خطاب الى Uhlig فى ١٢ يناير سنة ١٨٥٢ .

٨ - الأمر هنا لا يتعلق طبعا بالفن الذى يعمل فى الطبيعة نفسها ،

كالعمارة ، وفن الحدائق ، (أو إلى حد ما عمارة الأصوات التي هي الموسيقى) . حتى في هذه الحالة ، ينبغي للنجاح أن يدوم الصرح ، وإن تعيش الأشجار والأزهار على النحو الذي نبتت به أو غرست ، وإن تكون السفوفنية قابلة للتنفيذ بوسائل يملكها الأوركسترا . ولقد كانت الامكانيات الموسيقية امدا طويلا مقيدة أو محدودة بالصعوبات التي تعترض اداء الصوت البشرى لوقفات معينة ، متعاقبة أو متآنية .

٩ - كان من عادة Brunetiere ان يقول ان الفن العظيم يقتضى دائما حضور موضوع واحد من هذه الثلاثة على الأقل : الطبيعية والحب والموت .

١٠ - عامل آخر للاعجاب هو الكمال التكني ، وبراعة تكييف الوسائل مع الغاية ، ولذا نجد La belle Hélène, la fille de Madame Angot في نوعها - مهما استقطعنا هذا النوع - رائعتين لامرأ ، فيهما .

١١ - انظر الفصل السابع من Les Illusions Evolutionnistes وعنوانه L'assimilation de l'art

١٢ - المجموعات المتشاركة ليست جماعات أعضاؤها متماسكون من حيث هم متفاضلون . فهناك طبقات اجتماعية مختلفة . أى متخصصة، تتعاون في عمل لا يقوم كل منها الا بجزء فيه ، ولهم مع ذلك معايير منشأة يمكن ان تختلف كثيرا فيما بينهم .

١٣ - ص ٢١٣-٢١٤ من La philosophie des valeurs

١٤ - التغيرات المنهجية في الكتابة أو الطباعة تستحق من هذه الناحية دراسة خاصة ، فبعض التغيرات من طمس الفراغات والتجويفات داخل الحروف مثلا لا تؤثر على امكان القراءة ، وتمشى مع اتجاه العقل ، لأن الاشكال الحالية في رسم الحروف متخلفة عن استعمال الريشة القديمة . ولكن عكس هذه الاشكال على خط مستقيم بلاهة ، لأنه يكون بلا مسبب . . . ويقاس على هذا كثير من التغيرات الكثيرة التي تخطر ببال بعض المبتدعين . والمسألة كلها تستاهل دراسة فنية مفصلة .

## الفصل السادس

١ - نحن نستخدم جزئيا فيما يلى ذلك تحليلا نشر فى يناير سنة ١٩٠٧ بدورية Rev. de Mét. et de Morale تحت عنوان « عن اقتضاء خاطيء للعقل فى منهج العلوم الخلقية » . وقد غيرنا بضع عبارات لأننا لم نكن قد ميزنا بعد بوضوح فى تلك الفترة بين العقل المنشأ والعقل المنشأ .

٢ - باسكال فى De l'esprit géométrique طبعة برونشفيك ص ١٦٥ و ١٧٢ - ١٧٣ .

٣ - انظر فيما بعد الفقرتين ٥٢ و ٤١ ، حيث المادة مختلفة ولكن الصورة المنطقية هى بعينها صورة الاستدلال التجريبي .

٤ - ما أشد حيوية الاعتقاد - حتى لدى من هم أقل تدينا - بأننا نوسى وندعم أساس الأخلاق حينما نربطها بوجود الله . ومن أمثلة ذلك رسالة صدرت أخيرا - وهى جديرة بالاهتمام من وجوه كثيرة - عنوانها La création des valeurs للمسيو ريمون بولان « R. Polin » وهو يرى أنه « لا يوجد أساس ولا موضوعية للقيم » فعنده « أن الانسان الذى يرى نفسه مسئولا يفرض على الآخرين قيمه فى صور معايير ، ويتولى التقرير لهم ، فيقوم بذلك بدور السيد أو المولى أو الرئيس أو الزعيم » ( ص ٢٩٠ - ٢٩١ ) ولكنه مع هذا يقول بشأن جوشيا رديس ، ومجهوده لتأسيس أخلاق الولاء : « أن التدخل الالهى الذى يلجأ اليه هو القادر وحده على حل المشكلة » . وذلك لا يحل شيئا على الاطلاق .

٥ - الدفع بعدم نظر الدعوى او برفض الطلب وكثيرا ما قوبلت به أسئلة الدفاع في قضية دريفوس .

٦ - لايبنتس : Nouveaux Essais I, II, 12

٧ - أتكلم هنا طبعا عن شك اجمالى ، لا عن الشك الذى يمكن أن يساورنا بطريقة مشروعة جدا بصدد هذا الحكم أو ذاك من أحكام العقل المنشأ ، مقبول عادة لدى طبقة اجتماعية أو حتى لدى معظم أخلاقي عصر ما .

٨ - انظر مثلا مقدمة Huryghens لكتاب Traité de la lumière

٩ - نلاحظ أن معنى كلمة **Axisme** حصل له نفس الازدواج فكان فى البداية هو القضية البديهية بذاتها ، وتوضع فى أول الهندسة ، والآن معناها أحيانا حقيقة أولية وأحيانا أخرى مصادرة يبررها محتدها العريق ، أما **Axiomatique** فلا تكاد تستخدم الا بالمعنى الثانى .

١٠ - انظر بحث L.G. Vailati فى مجلة **Monist** عدد أكتوبر

سنة ١٩٠٦ بعنوان **Pragmatisme et logique mathém.**

١١ - القضية هنا بالمعنى النحوى . لأننا اذا اخذنا بتعريف القضية كما هو عند ارسطو ومعظم المناطقة المحدثين ، بانها «القول الذى يحتمل الصدق و الكذب» فان الأمر لا يكون قضية . ولكن حكم القيمة ، من حيث هو من الممكن ان يكون صادقا أو كاذبا ، قضية قطعاً .

١٢ - هناك بلا شك أكثر من حالة من هذا النوع فى ماثورات العقل المنشأ فى كل عصر ، بغير استثناء لعصرنا ، سواء تعلق هذا بالقيم الخلقية أو الاستطائيقية ، بل والمنطقية .

١٣ - فى مقال ظهر فى عدد يناير - مارس سنة ١٩٤٧ بدوريه **Rev. philos.** تحت عنوان **Science et poésie** صور **Pius Servien** ببراعة هذه العملية المزدوجة ، فتخيل تقسيما للعمل بين رجل ذواقة هو «المنتقى» أو «المنتخب» ، المكلف بتعيين أفضل اللوحات فى متحف ، أو أحسن الأبيات فى قصيدة ، من غير أن نطالبه بنظرية أو تعريف ، وبين ذى عقلية علمية هو «الملاحظ» ، الذى يتخذ من هذه الاختيارات قاعدة ويحاول العثور على صيغة تؤلف بينها ، كما ألف قانون جاليليو بين

وقائع السقوط الحر . وأنا أفضل أن أسميه «المزول» لأن الملاحظة ليست  
الانقطة البداية في مهمته في هذا المجال كما في المنهج التجريبي . ولكن  
هذا التمييز بين المهمتين في حد ذاته يدل على بصيرة نافذة . وقد كانت  
لدى Töpffer فكرة قريبة من هذه ، حيث جعل «الهاوى» يحكم بين  
اللوحات ، وجعل الاستطائقي يستخرج النتائج من هذا الاختيار . انظر  
فيما بعد الفصل الثامن ، الفقرة ٥٨ .

١٤ - ص ١٨٤ من *Les Illusions Evolutionnistes*

١٥ - وهذا مماثل للصعوبة التي تثار أحيانا : « لا بد أن يوجد لدينا  
المنطق سلفا كي نستطيع إقامة المنطق » .





## الفصل السابع

انظر أعمال مدام Destouche-Février عن المنطق ذي القيم  
الثلاثة « Logique à trois valeurs »

٢ - انظر فيما سبق الفصل السادس الفقرتين ٣٩ و ٤٠

٣ - و

J. Nicod : « Le problème logique de l'induction » ;  
René Poirier : « Remarques sur la probabilité des induc-  
tions ».

٤ - لقد قدمنا تفسيراً أتم لهذه الصيغة ، وذكرنا تطبيقاتها في  
تأبيننا « Les théories de l'induction et de l'expérimentation »  
ويجب ألا ننسى - كما نسي نقاد كثيرون ، ( بالفصل ١١ ) الشرط القائل :  
« في حالة غياب كل ما يدل على العكس » .

٥ - وعلى الخصوص كتاب A Treatise on Probability تأليف  
J.M. Keynes وكتاب Wahrscheinlichkeits lehre تأليف  
H. Reichenbach

٦ - انظر عدد يولييه سنة ١٩١١ من دورية Rev. de Mét. et de  
Morale بحثنا بعنوان  
Le parallélisme formel des sciences normatives

العقل والمعايير - ١٧٧

٧ - والهوية بهذه الصياغة ليست أيضا مبدءا كافيا لكل استنباط ،  
كما يقولون أحيانا - وهو غير صحيح - بشأن القياس أو الرياضيات ،  
لكن هذا الرأي المسبق بدأ يتبدد .

٨ - انظر فيما سبق الفصل الثاني الفقرة ٧ .

٩ - يمكن أن يقال أيضا بلغة راسل والمناطق الرياضية من أتباعه ان  
ذلك خلط بين دالة القضية وبين القضية .

١٠ - انظر العبوة كاملة (في طبعة برنشفيك ص ٤٦٥) التي  
تتوسع في القول باننا لو عرفنا العدالة الحقيقية ، لرأيناها موجودة لدى  
جميع دول العالم وفي جميع الأزمنة .

١١ - وربما وجب أيضا ان نقول ان الخطأ يتضمن أى شئ : جميع  
الحقائق وجميع الأخطاء ، ولكن هذا ليس ضروريا لما نريد بيانه الآن .

١٢ - نلاحظ مع هذا ان الأمر يتعلق في هذه الحالة بشيئين أو  
معنيين مجردين ( أم مفهومين ) وليس بخبرين ، ومن ثم لا يكون لكلمة  
يتضمن نفس المعنى الذى فى قولنا  $A \subset B \subset C \subset D$  .  
أو ان نظرية ثلاثة أضلاع المثلث تتضمن مصادرة اقليدس .

١٣ - انظر وليم جيمس تحت عنوان Hegel and his method  
فى كتابه A pluralistic universe

Science de la Morale, Ch. LI et LII - ١٤

١٥ - عدد مارس سنة ١٩٠٥ من Rev. de Mét. et de Morale  
تحت عنوان La logique de l'invention وانظر لنفس المؤلف :  
La pensée intuitive المجلد الثاني : Invention et vérification

١٦ - هذه المفارقة أطلعنى عليها لوسبيان بونو « L. Bonnot »  
وهو مؤلف بارع لعدة كتب فى المنطق .

١٧ - يفرقون أحيانا بين الحقيقة أو الصدق المادى للنتيجة وبين  
صدقها الصورى ، ويعتنون بذلك اعتمادها على مقدمات معينة . وهذا  
خلط ، لانه لا يوجد الا حقيقة واحدة أو صدق واحد ، الصدق الصورى  
المزعوم للنتيجة ليس الا الصدق المادى ، أو صدق التقرير أو الخبر  
الكلى ، س  $\subset$  ص ، ص  $\subset$  ط . س  $\subset$  ط اعتمادا على الرابطة  
الاساسية لهذا التقرير .

- ١٨ - انظر Voc. de la Soc. Fr. de Philos. التعريف الخامس ،  
والنقد ، والملاحظة ، والتذييل . الطبعة الخامسة ص ١٢١٥-١٢١٦ .
- ١٩ - جنيف ١٩٠٩ . انظر تقرير كلاباريد في نهاية الفصل  
الخاص بموضوع Méthosologie في كتاب Tr. de psychologie  
المنشور بإشراف G. Dumas
- ٢٠ - كما فعل مثلا Aikins في The Principles of Logic  
الفصول ١٨ و ١٩ و ٢٠ .
- ٢١ - Qu'est-ce que la vérité ? في عدد يناير سنة ٢٧ من  
دورية Rev. de Théologie et de Philosophie
- ٢٢ - تحفظات تتعلق بالمنطق ، من حيث هو مرتب . انظر فيما  
سبق الفقرة - ٤٤ .
- ٢٣ - ديكرات . المقال عن المنهج .
- ٢٤ - Novum Organum II, 11
- ٢٥ - الفقرة ٤ Introduction, 3ème partie, Ch. IV
- ٢٦ - انظر فيما سبق الفصل السادس .
- ٢٧ - مقتبس من ملاحظة Lachelier ، وقد أقرها Brunschvicg  
Voc. de la Soc. Fr. de Philos. في Pecaut, Couturat, Chartier
- ٢٨ - انظر الفصل الثامن ص ١٦٠-١٦٧ من  
Les théories de l'ind. et de l'exper.
- ٢٩ - انظر في عدد مارس سنة ١٩٢٩ من Rev. Philos. مقالا  
بعنوان : Logique normative et vérités وقد اوردنا في هذا  
الفصل نقاطه الأساسية .



## الفصل الثانى

١ - Jean-J. Gourd ، وهو فرنسى الاصل ، وقبـد خلف Amiel فى كرسى الفلسفة بجامعة جنيف ، واستخدم هذه الكلمة فى دروسه وفى كتاب طريف جدا عن La Philosophie de la Religion ظل مخطوطا ولم تتم فصوله الأخيرة ، ونشره خلفه Ch. Verner بعد ان استتمه من كتابات اخرى لنفس المؤلف . والكتاب حافل بالاكتشاف القوية ، وان كان الكثير منها لم يتم التوسع فيه ، وفيه أيضا نظرات أخرى ليس فى نيتى التعرض لها هنا ، مثل التصوف الدينى ، واللاهوت ، والمفارقة والذات الالهية الخ .

٢ - انظر الفصل الاول بأكمله من « منبع الدين والاخلاق » ولاسيما الصفحات ٢١-٢٢ و ٢٤-٢٨ و ٣٢-٣٣ .

٣ - Science de la Morale ك ١ ف ٢٢ .

٤ - نفس المصدر ك ١ ف ٢٦ .

٥ - La division du Travail Social ص ٣٢ . ويلاحظ فى هذه العبارة تشبيه الاستاطيقا باللعب ، وهو امر محل خلاف كبير .

٦ - Namouna I, 60

٧ - غنى عن البيان اننا نستخدم «السنى» لا بالمعنى الادنى أى الراقى ، وهو المعنى المتداول فى العصر الكلاسيكى - جميل . متناغم .

مثنى - بل بمعنى ما يند بهذا الرقى عن القواعد العادية للفن وعن ذلك العقل الوسط الذى يهرب من كل تطرف .

٨ - العلاقات العددية لنغمات السلم الموسيقى ، والقطاع الذهبى ، معدلات المقاييس المعمارية الخ . .

٩ - فى كثير من الحالات - لا فى جميعها - ولا سيما فى التصوير ، ويمكن ان نقرب من ذلك ما هو وصفى - بالمعنى الأوسع لهذه الكلمة - فى الشعر والرواية . اما فى العمارة ، وفى الموسيقى ( فى الغالب على الأقل ) فهذا النوع من الجمال من أهداف الفن نفسه .

١٠ - الكتاب الخامس ، الفصول من ٢٨-٣١ . وهذا المسمى « رسالة تلوين الرسم بالخبر الصينى » يغلب عليه احيانا أسلوب بيئته وعصره ، ولكن هذه السمات الفردية أو الجزئيات لها سحرها فى كثير من الأحيان . ولكن قل أن يوجد كتب تضاهيه فى ثرائه بالأفكار القوية النفاذة .

١١ - نفس المرجع - الفصل ٣١ .

١٢ - انظر فيما سبق الفصل الخامس من كتابنا هذا الفقرتين ٣٢ و ٣٣ .

١٣ - نفس المرجع ، الفقرة ٣٤ .

## الفصل التاسع

- ١ - انظر الفصل الخامس ، والفصل الثامن ، الفقرة ٥٨ .
- ٢ - ينبغي عدم الخلط في هذا الشأن بين الانشطة نفسها وبين العلم التي هي موضوعه . وليس من الضروري كى يكون المرء فنانا كبيرا أن يعرف تاريخ الفن ، ولكن هذا ضرورى لمن يريد أن يكون استايقيا .
- ٣ - الكلام هنا طبعا عن المنطق المعيارى ، لا عن المنطق الرياضى من حيث هو مرتب ، ويمكن بناؤه بتمامه قبلها .
- ٤ - ص ١١٦ من أعمال مؤتمر الفلسفة بجنيف سنة ١٩٠٤ تحت عنوان Die Gegenwärtige Aufgabe de Logik
- ٥ - قد لا يخلو من الفائدة أن نلاحظ أن الاطارات الميتودولوجية لبيكون وشهادته قد انقضى عهدها الآن فيما يتعلق بالفيزياء ، ولكنها لم تزل ملائمة جدا في أمور كثيرة لاقامة العلوم الانسانية . ونجد أمثلة أخرى لها فى كتاب دوركايم Les règles de la méthode sociologique
- ٦ - يقال أن كتاب L'irreligion de l'avenir المسمى Guyan كان الأجدر ان يسمى La religion de l'avenir - وكتاب The Religion of Science من تأليف Paul Carus مدير دورية The Monist ضمن سلسلة « The Religion of Science Today » التي انشأها - وقد جعل De la Sizeranne عنوان أحد مؤلفاته

Ruskin et la religion de la Beauté وهذه مجرد اسماء من قائمة كبيرة للصفحات التي خصصت أو تناولت هذه الفكرة .

٧ - نحن لا نستخدم كلمة «مطلق» هنا بنفس المعنى الذى يستخدمه به Dupréel بالضبط ، عندما يتكلم عن « القيم المطلقة » . فهى بالنسبة له قيم قطعية ( مثل اوامر كنط القطعية ) وهى ليست مجرد وسائل لقيم أخرى أهم منها . ولكن الفكرتين متفاربين . فكل ما هو أقتصر فهو أيضا غير مشروط ولا يمكن مقارنته .

٨ - لقد رأيت على أحد الجبال لوحة اتجهاء طرقت بصبر ، بحجر مدبب ولا شك ، بحيث لا يمكن الاستفادة منها تقريبا . وما أكثر أمثلة هذه الوندالية التى لا هدف لها !

٩ - الفصل السابع الفقرة ٧١ من Les Illusions Evolutionistes

١٠ - بين الميسو René Poirier فى رسالة طريفة بتاريخ ١٩ من ابريل سنة ١٩٤٧ الى مركز دراسات المنطق الرمزى ، فى L'Institut d'Histoire des Sciences ان لغة الكلام تتجنب أنواعا من اللبس تقع فيها اشارات المنطق الرمزى .

١١ - الفصل ١٨ من The Principles of Logic تأليف Aikins ولاحظ أيضا اشارة من اعتراضاته ab Analogia ، وعندئذ لا مفر لك من القول « . . . » وهى صورة معقولة من برهان الخلف .

١٢ - انظر Traité des preuves تأليف Bonnier et Lernaude

١٣ - انظر الدراسات العميقة والمتينة التى جمعها Georges Davy تحت عنوان Le droit, l'idéalisme et l'expérience

١٤ - فى المنطق مثلا كتاب : L'introduction aux études historiques تأليف Langlois et Seignobos ، وكتاب L'idéal Scientifique des mathématiciens تأليف Pierre Boutroux ، وغيرهم . وفى الاستطابق كتاب La Grâce تأليف R. Bayer أو L'Esthétique du Paysage تأليف والغريب أن المؤلفات التى على هذا النمط فى الأخلاق مثل La Famille تأليف P. Janet أو كتب الواجبات الطبية ، أندرو هو السابقة كثيرا . ويمكن التحقق من هذه بمراجعة مصادر الفصول من ١١ - ١٤ من كتاب André Bridoux البارخ Morale



١٥ - مشكلة المنهج التي ترتبط بذلك مباشرة ، اقتضت بالتالى متجهات مماثلة فيما بينها ، ولكنها زيفت طويلا بتمثل قسرى مع علوم سبقتها الى التبرار : فهل ينبغي تناولها قبلها ، مثل الرياضيات ، أم بعديا مثل علوم الطبيعة ! من البدهى تبعاً لما سبقت لنا رؤيته آنفا ان ذلك تجديد للسفسطة التي أشار اليها ارسطو : « هل البحر جزء من الارض أم من السماء ؟ » ومع هذه ، ففي هذه الصورة - التي طبقت فى الأصل على المنطق - طالما عرضت المفارقة بين الأخلاق الأسبنوزية أو الكنتية والأخلاق النفعية أو التطورية ، وهكذا أيضاً يفهم كثير من الاساندة التقابل بين استنطيقا نظرية أو عقلية ، واستنطيقا تجريبية .

١٦ - القسم الأول من كتاب *The Data of Ethics*

١٧ - الفصل السابع من كتاب : « *Erkenninis und Irrtum* » تحت عنوان « الصواب والخطأ » . وانظر أيضاً الفصل الثالث والعشرين ، ولاسيما نهايته حيث يقدم ظهور العلم على انه « العامل البيولوجى الأهم بالنسبة للحضارة » وبهذا العامل سيتحقق نظام خلقى فى العالم يستغنى عن البحث عن مثل أعلى « فى ارتفاعات أو أعماق غامضة » .

١٨ - الفصل السابع أيضاً من المصدر السابق . وكذلك الفصل ٢٣ منه ولاسيما نهايته أيضاً .

١٩ - يجب التفريق بين البرجماتية البدائية لدى بيرس *Pierce* ولدى وليم جيمس *W. James* - الذى كانت للبرجماتية عنده عدة صور مختلفة - وبين برجماتيه خلفائهما - انظر عدد فبراير سنة ١٩٠٦ من *Rev. Philosophique* وكذلك عدد يناير سنة ١٩٠٨ ، ويناير سنة ١٩١١ الخ .

٢٠ - تذييلات لكتاب *Principes de psychologie* ، مجمعة فى نهاية المجلد الثانى تحت عنوان نتائج « *Corollaires* » .

٢١ - نجد الملخص فى *Philosophy in France* ، وفى عدد مايو سنة ١٩٠٦ من دورية *The Philosophical Review* التى تصدرها جامعة *Cornell N.Y.* وبايجازة أكثر فى كتاب *La psychologie des jugements de valeur* ، ص ٢١ ، وكان *Cuyan* قد سبق الى رسم مخطط لهذه النظرة فى كتابه *L'irreligion de l'avenir* ، وكذلك *Fouillée* فى مقدمة ذلك الكتاب يلاحظ ان هذه النظرة تنطبق

بالتوازي على الرابطة العقلية أو الفكرية فيما بين البشر ، وعلى الاخلاق،  
والاستطيقا ، ( ص ٧١١ و ٧١١ ) .

Institutes, III, 13 - ٢٢

Laffitte, Année sociologique XI, 784 - ٢٣

The Origins of Art, 1900 - ٢٤

Revue philosophique - ٢٥ عدد يولية سنة ١٩١٤ من

P. ex. Conant, The number concept, N.Y., 1896, - ٢٦

Durkheim, Représentations individuelles et représentations collectives, Revue de met. et de morale, 1898 ; sociologie religieuse et théorie de la connaissance, ibid., 1909 ; Jerusalem. Sociologie des erkennenens, Die Zukunft, 1909 ; Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910.

٢٧ - يمكن أيضا تبين هذه الصلة في العلاقات بالسيكولوجيا :  
فهذه العلاقات ليست هي بذاتها العلاقات التي مع علم الحياة الفردية  
وعلم الحياة الجمعية . ولكن « المذهب النفسى » الذى حاربه هوسرل بكل  
قوة فى المنطق يبدو جليا بالمثل فى الاخلاق وفى الاستطيقا . وفى  
الحالات الثلاث هناك استبدال لدراسة الواقعة التى تبدو الموضوع  
الوحيد الممكن للعلم ، بحيث تحل محلها دراسة علاقات المعايير فيما  
بينها . وقد الحنا بافراط على هذا التمييز بحيث لا جدوى من العودة  
اليه .

Connaissance de Dieu et de soi-même, IV, 5 - ٢٨

وانظر أيضا فيما سبق من كتابنا هذا الفقرة ٢ .

Thierry, « De l'esprit et de la critique littéraires - ٢٩

chez les Töpffer وقد ذكره واقره « peuples anciens et modernes »  
فيما يتعلق بفكرة ان « الجميل بالاطلاق هو الله »

Réflexions et menus propos, livre VII, Ch. X

Taine, Les philosophes français du XIXème siècle, - ٣٠

Ch. XIV, p. 360

٣١ - الموضة والعرف ( العرف من حيث هو مستقل عن الاخلاق

بمعنى الكلمة تستوجب أحكام قيمة وأحكام الزام سارية في موطن  
وبيئة معينين . وبعضها فقط يمكن ان يتحل بصورة غير مباشرة في قيم  
منطقية واستطاطيقية وخلقية . ولئن لم تصبح علما فبسبب تنوعها  
وحركيتها .

Introduction à la philosophie, 381-383 - ٣٢

٣٣ - « وعندما تذكر « يوفى » بدا له أنه يحبها كل الحب ،  
يحبها كلها كما لم يحبها من قبل ، لأن روجيهما كانا مملوءتين بنفس  
الحب » - موت كورنثه بقلم André Lichtenberger

٣٤ - انجيل يوحنا ١٧ : ٢٠ - ٢٦ .

٣٥ - القسم الرابع من كتاب La Création des Valeurs وعنوان  
القسم Valeurs et Vérités حاشية ص ٢٩١ وما بعدها .

٣٦ - بين هذا بوضوح تام Dominique Parodi في كتابه  
La conduite humaine et les valeurs idéales ص ٤٤ - ٤٥ ويظل  
دائما من معنى فكرة الحقيقة - كما هي مقبولة - ان هذا التماثل  
أفضل من ضده ، وقد رأينا أن هذا المعيار له أيضا منحرفون عنه  
وخصوم ( الفقرة ٥٣ ) .

Discours de Métaphysique, XXV. - ٣٧

٣٨ - ص ١٣٣ - ١٣٤ ، وكذلك ١٢٥ - ١٢٦ و ١٣٠ و ١٣١ :  
« المنطق انما هو ضرب من اخلاق الذكاء » .



# الحفلة

... انظر جلسة ٤ مارس سنة ١٩٣٣ في  
**Bulletin de la Société Française de Philosophie**  
(Arnold Reymond)



## الفهرس

- الفصل الأول : حركة العقل . . . . . ٥
- الفصل الثاني : تحول متقارب للصور الزمانية والمكانية والعديدية ١٧
- الفصل الثالث : السبب الكافي ( العلة والقانون والمادة ) . ٣٧
- الفصل الرابع : العقل المنشئ والمعايير الخلقية . . . . . ٥٣
- الفصل الخامس : العقل فى الفن . . . . . ٦٩
- الفصل السادس : الدليل المعيارى . . . . . ٨١
- الفصل السابع : المعايير والوقائع . . . . . ٩٧
- الفصل الثامن : ما وراء المعايير . . . . . ١١٥
- الفصل التاسع : مماثلات ومقاربات . . . . . ١٢٩
- خاتمة . . . . . ١٤٩
- الملاحظات والتعليقات . . . . . ١٥٥